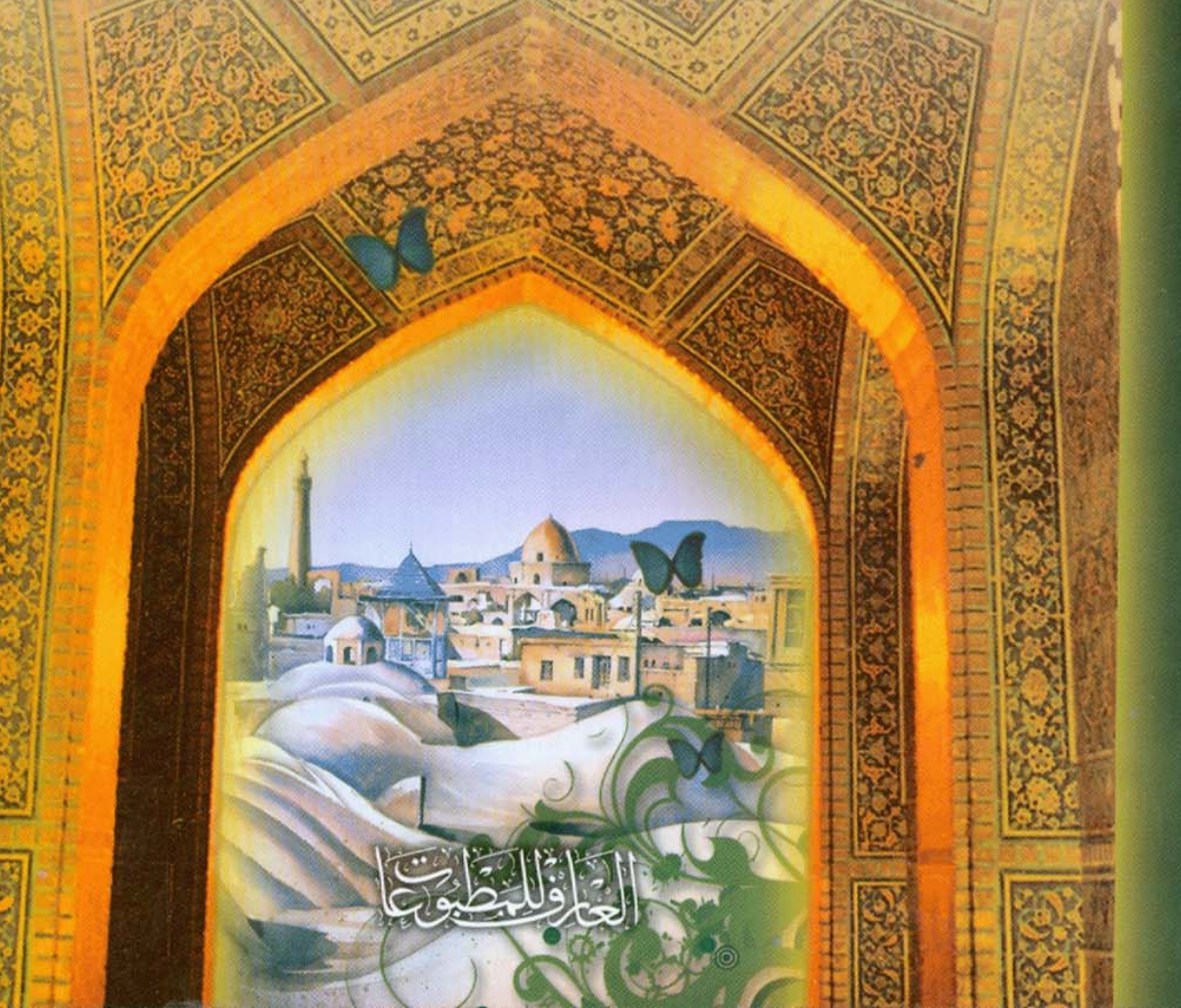
حسن السيّد عزالدّين بحر العلوم

الخطاب الإسلامي والقضايا المعاصرة

تصوير الكتاب

حسين الخزاعي



الخطاب الإسلامي
والقضايا المعاصرة

الخطاب الإســـلامي
والقضايا المعاصرة

حسن السيد عز الدين بحر العلوم



هوية الكتاب

اسم الكتاب: الخطاب الإسلامي والقضايا المعاصرة

تأليـــف: حسن السيد عز الدين بحر العلوم

القطـــع: ١٧×٢٤ سم

الصفحات: ٢٦٤ صفحة

الطبعة الأولى

شباط - فبراير ٢٠١٠م

صفر ١٤٣١هـ

الناشر



شركة العارف للاعمال ش م م

بيروت ـ لبنان

TLF: 00961 1 452077

العراق ـ النجف الاشرف

TEL: 0096433 370636

+964 7801327828

Url:www.alaref.net

Email:arefli@hotmail.com

المقدمة

للخطاب الإسلامي تأثير كبير في توجيه السلوك الإنساني، لا يمكن أن يحدثه أيُّ خطاب آخر، إذ يعبر عن أوامر الدين الإسلامي ونواهيه. وقد يعجز العقل الجمعي للأمة ـ في بعض الأحيان ـ عن الصمود بوجه الرأي العام العالمي،

لدينا نص وخطاب ديني هو: كل ما ثبت وروده عن الله تعالى ورسوله محمد (صلى الله عليه وآله) وهو فوق النقد والإتهام. وهناك خطاب إسلامي، وهو ما يستبطنه ويفهمه الفقيه والعالم والخطيب والمفكر والباحث من النص والخطاب الديني وهذا الفهم لا قداسة ولا عصمة له. بمعنى، أن الخطأ قد يطال ذلك الفهم والاستنباط فالمجتهد يخطئ ويصيب. والخطأ يصدر من وعاظ لا تتوفر فيهم الكفاءة أو النزاهة أحياناً.

للفهم الخاطئ والممارسات الخاطئة التي قام بها بعض المعنيين ومنها ممارسة الإرهاب الفكري بمصادرة حرية التعبير عن الرأي وعدم توجيه التمييز بين الرجل والمرأة بصورة مقبولة فضلاً عن القسوة والنظرة المتدنية لمن يختلف معهم بالرأي فمورس العنف باسم الدين والدفاع عن مقدسات الأمة وأمثال ذلك من العناوين لذا أصبح خطابنا الإسلامي موضع اتهام ومساءلة ومطالبة بمحاكمة هذا الخطاب وتقويمه في ضوء النصوص الدينية.

وبعد أحداث ١١ سبتمبر وما أعقبها من أعمال إرهابية وما رافقها من تداعيات ظهرت دعوات كثيرة تطالب بتجديد الخطاب الإسلامي ليتواكب مع ظروف العصر. غير أن هذه الدعوات على شكلين:

الأول: من يدعو لذلك ولو على حساب تحميل النص ما ليس فيه أو إلغائه أحياناً.

الثاني: معقول إذ يدعو للتجديد على أن يكون في الصياغة والكيفية والتعمق لإبراز أفضل فهم. وبعبارة موجزة، أن يكون التجديد في إطار الشريعة الإسلامية الغراء التي جعلها الله سمحاء مستوعبة للآخرين.

وإننا نجد في الواقع قضايا معاصرة بدأت تفرض نفسها على هذا الواقع كالعولمة والديمقراطية وقضايا حقوق الإنسان والمجتمع المدني وغير ذلك، وهذه الأمور لم يتم مناقشتها وإبداء الرأي فيها في ضوء النظرية الإسلامية بصورة دقيقة ومتينة ولاسيّما العولمة، باستثناء بعض الكتابات التي تعدّ بداية للدخول في هذا الميدان مع تحفظ عدد غير قليل من الدخول في صميم مثل هذه المواضيع متناسين عظمة الإسلام وعموميته.

ومن خلال المرتكزات غير الدقيقة والتخوف المسوّغ أحياناً ـ للابسات وتراكمات حصلت ـ تحدّث بعضهم عن العولمة مثلاً اذ وصفها بالمشروع الإستعماري الجديد وفهمها آخرون بأنها محصورة في الجانب الإقتصادي إذ تكسر فيها الحدود والحواجز أمام رؤوس الأموال وحركة التجارة وفي الوقت نفسه تحدث عنها بعضهم الآخر بأنها مشروع ثقافي كبير.

ومن منطلق افتقار المكتبة الإسلامية لمثل هذه البحوث وما يفرضه الواقع من حاجة ماسة لعرض الرأي الإسلامي في القضايا المعاصرة الحديثة وما يطلقه الغرب من صيحات بين الحين والآخر يحاول فيها حصر تعاليم الشريعة ونظرياتها في جوانب معينة بعيدة عن مقتضيات الحياة المهمة عزمت على الدخول في هذا الميدان متوكلاً على الله تعالى الذي وفقني إلى إخراج عدد من الكتب التي طبعت ونالت إعجاب المختصين ورواد الحقيقة. وهذا الكتاب الذي بين يديك ـ عزيزي القارئ ـ محاولة تحمل الهم نفسه، وعلى وفق المنهج الذي أفدت كثيراً من مفرداته من أفكار **أستاذي سماحة آية الله الشيخ مصطفى الهرندي (دام ظله)** الذي فتح أمامي وأمام غيري من تلاميذه آفاق البحث العلمي الرصين، لذا أدعو الله عز

وجل له بمزيد من التوفيق وطول العمر، كما أبتهل إلى الله تعالى أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم. وأوصي أخي القارئ العزيز أن لا يبخل عليّ بما يراني قد قصرت فيه لنلتقي جميعاً على هدف واحد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

حسن بحر العلوم

٤/ محرم الحرام/ ١٤٣٠هـ

١/ كانون الثاني/ ٢٠٠٩م

المدخل

لعل موضوع الخطاب الإسلامي وقضايا المجتمع المعاصر من المواضيع التي لا تزال مبهمة لدى بعض الباحثين وبخاصة أن الضرورة تفرض وجود أسس وقواعد خاصة بالخطاب الإسلامي من خلال تسليمنا بوجود منطق في فهم القرآن يمكن أن نتناوله ضمن قسمين عامين:

القسم الأول: الفرضيات والأصول الموضوعة للشريعة التي تؤمن بمسألة التفسير وضرورة فهمه فهماً دقيقاً.

القسم الثاني: القواعد الخاصة التي تستكشف آفاق الخطاب في ضوئها.

إلاّ أن الإتجاه العام قد صبّ اهتمامه على بعض المسائل والشبهات المعروضة وتعدد القراءات والإشكاليات في هذا المجال والرد عليها، من هنا وجدنا لزاماً علينا تناول الملفات الحساسة ذات الطابع المعرفي والمنهجي لأنها تمثل عصب التفكير بإعادة النظر فيها، وإعادة ضخ التفكير حولها. فتناول الموضوعات الحساسة فكرياً حاجة لا لرغبة في التشكيك أو جموح نحو الذاتية فهل هناك علاقة بين الخطاب والتضليل؟ وهل أن موضوع الخطاب الإسلامي يؤدي عادة إلى تضليل الناس ولاسيّما غير المتخصصين منهم؟

وهكذا يختلف الخطاب من خطاب ينظر لأطار معين إلى خطاب يحاول أن يستشرف المستقبل والوجود الجمعي للأمة والمجتمع لا وجود هذا الفرد أو ذاك.

لذا إن الخطاب الإسلامي ولغته ينبغي أن يتحركا بطريقة أكثر وضوحاً وشفافية وانتظاماً بدل الإنزواء في زوايا المصطلحات الخاصة بجماعة وكأنها الممثل الأخير والوحيد للشريعة الإسلامية.

ولكي يتأصل الخطاب الإسلامي فإنه يحتاج إلى:

أولاً: استيعاب الواقع المعاصر استيعاباً سليماً من خلال المنهج العلمي

والموضوعي.

ثانياً: معالجة الواقع المعاصر على وفق قراءة جديدة ومنهج استنباطي جديد لا ابتعاد فيه عن المنهج الموروث.

وهذا ما حاولنا التطرق له في هذا الكتاب من خلال التركيز على أسلوب الخطاب الإسلامي وإمكانياته في الإجابة عن التساؤلات التي تفرض نفسها على مستوى الواقع العلمي للإجابة عن الأفكار والمنظومات الفلسفية المعاصرة ووضع اليد على الحذر والشك في الخطاب الإسلامي تجاه مثل هذه التساؤلات.

إن البحث عن (الخطاب الإسلامي والقضايا المعاصرة) لا يتم من خلال إسلام معياري ينطق بالمثل العليا بل من خلال إسلام واقعي مكّن من الإنفتاح على الثقافات العالمية في عصر ازدهاره قادراً على الأخذ منها إن كان حاملها كافراً أو مؤمناً.

عالج الكتاب موقف المفكرين الإسلاميين من العولمة والمتمثل بموقف الرفض والذي يعني العزلة والحرمان والقمع وعدم التعليم وهذه تشكل علامات خطر يتهددنا فالعولمة ليست شراً كلها بل ليست شراً على الإطلاق حين نعرف كيف نتعامل معها.

وهكذا عالجنا المخاوف التي يثيرها الرافضون في وجه العولمة وجعلنا ختام حديثنا هو موائمة الخطاب الإسلامي بين العولمة والديمقراطية وهل يمكن التوفيق بينهما؟

فقد انتظم البحث في **ثلاثة فصول** تضمن كلٌ منها **مجموعة محاور** واشتمل البحث على **خاتمة** تتضمن أبرز النتائج.

فقد عقدت **الفصل الأول** للحديث عن العولمة والديمقراطية وموقف الخطاب الإسلامي فقد تناولت هذا الموضوع في **أربعة محاور**:

تضمن المحور الأول: خصائص الخطاب الديني والإسلامي إذ عالجت فيه ادعاء شمولية الشريعة من خلال تقسيم الخطاب القرآني إلى خطاب عام وخطاب

خاص وتحديد المخاطب في الخطاب الديني مشيراً إلى المراد من المخاطب وهم عامة الناس أو مطلق الإنسان.

أما المحور الثاني: فجاء للحديث عن الخطاب الديني الإسلامي تجاه العولمة مجيباً عن العديد من التساؤلات عن موقف الخطاب الديني والفكر الديني من العولمة وأسلوب التعامل معها وهل تشكل تهديداً للإسلام على المستوى السياسي والإقتصادي والثقافي.

وناقشت بموضوعية ووضوح إمكانية التجديد في الفكر الإسلامي موضحاً موقف الإسلاميين تجاه العولمة مبيناً المفارقات بين النظرية الليبرالية المنتسبة للعولمة والنظرية اليسارية المناهضة لها والنظرية التي تنتمي إلى الفكر الإسلامي التي يكتنفها منطق الشك والتخوف فهناك اتجاهان: أحدهما سلبي، والآخر ايجابي. مورداً أهم الجوانب السلبية مع توضيح أبعاد وحقوق الإنسان مناقشاً موقف الإسلاميين السياسيين في معارضتهم للعولمة بوصفها تهديداً للهوية الإسلامية. من جانب آخر، تناولنا الإتجاه الإيجابي وآثاره على مختلف الأصعدة وتحديد الموقف من هذه الظاهرة في ضوء فكر مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) مؤكداً على تكوين ثقافة علمية للعولمة بعيداً عن هاجس الخوف. كما توقفت عند الموقف من (عولمة الثقافة) معالجاً مسألة (عولمة الهوية) التي سبق لي أن بحثتها في كتابي **(العولمة بين التصورات الإسلامية والغربية)** غير غافل عن المفاهيم والتطورات من منظور عملية (العولمة السياسية).

وفي المحور الثالث: تناولت الخطاب الديني الإسلامي تجاه الديمقراطية.

فقد استعرضت في هذا المحور موضوع الديمقراطية وأنها ضرورة تخص المجتمع البشري. وأنها صاحبت تطور البشرية عبر السنين لتسد ذرائع الإستبداد والعبودية على خلاف من يعتقدون السلبية في الديمقراطية. موضحاً، أن الديمقراطية ليست أيدلوجية ولا نظرية فلسفية وإنما طريقة حكم تدار بها الدول فقد تطورت هذه الطريقة حتى وصلت إلينا بشكلها الحالي محدداً المبادئ والمكونات الأساسية

للديمقراطية والمتمثلة **أولاً**: بالحرية وأعني بها حرية العقيدة والدين وحرية الرأي والتعبير.

ثانياً: المساواة أمام القانون.

ثالثاً: المشاركة السياسية.

بعدها انتقلت لبيان طرق الديمقراطية وهي: التعددية السياسية التي تعدُ شكلاً من أشكال الليبرالية الديمقراطية الحزبية التي سبق أن ناقشناها في كتابنا **(جدلية الثيوقراطية والديمقراطية)**.

أما الطريقة الثانية من طرق الديمقراطية فهي، الإنتخابات التي تعتمد على الآراء العامة للشعب إذ تكوّن رأي الأغلبية في اختيار من يتولى الحكم الذي يعني ـ على وفق المنظور الإسلامي ـ الشرط اللازم لتفعيل الحكومة.

وإنّ تداول السلطة وحماية الأقليات وفصل السلطات وغيرها من المفاهيم التي تعدُ مفردات للديمقراطية تمت معالجتها على وفق رؤية إسلامية.

انتقلنا بعدها إلى المحور الرابع: متتبعاً امتداد نفوذ بعض الدول خارج حدودها عبر التاريخ واستخدامها السلاح والقوة والبنى العسكرية وانعكاساتها إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية إذ حمل هذا المحور عنوان (العولمة والديمقراطية) متتبعاً المحاور التي سلكتها للسيطرة على العالم التي منها: المحور الفكري، والمحور المعلوماتي، والمحور الإقتصادي، والمحور التقني بعدها تناولت ما **أشار إليه استاذي آية الله الشيخ الهرندي** من أن أوربا مرت بمرحلتين من الديمقراطية هما: الديمقراطية المطلقة والديمقراطية المقيدة مسجلاً ملاحظاته على الديمقراطية المعاصرة لينتقل إلى موضوع آخر وهو (**نظرية الحكومة العالمية**) التي يراها بأنّها ستكون نظاماً فدرالياً.

أما الفصل الثاني: الذي حمل عنوان **(العولمة وحقوق الإنسان والخطاب الإسلامي) فقد اشتمل على محورين هما:**

المحور الأول: **(حقوق الإنسان من منظور إسلامي)** وهو من المواضيع التي

تشغل بال المجتمع الدولي. وإنّ مشكلة الفكر الديني ومشكلة الخطاب الإسلامي تتحدثان عن حقوق الإنسان فبحثت الجذور التاريخية لحقوق الإنسان في الإسلام والقيمة القانونية لهذه الحقوق في الشريعة الإسلامية ومسوّغات تقييد استعمال الحقوق في الفقه الإسلامي بالإضافة إلى مصدر الحق في الفكر الإسلامي متناولاً ضوابط الحرية في الإسلام ثم عرجت على مظاهر التكريم الإلهي للإنسان وحقوقه العامة كحق تقرير المصير، ومعاملة أهل الذمة، وعدم التدخل في شؤون الدول.

وأشتمل البحث الثاني الذي حمل عنوان حق الإسلام العالمي على بحثين:

أولاً: بحث السلام في الإسلام.

ثانياً: السلام في القانون الدولي.

تناولت بعدها الحقوق اللصيقة بالإنسان ذاكراً بعض تلك الحقوق كحق الحياة وحق الكرامة وحق الحرية وحرية العقيدة وحق العمل.

أما المحور الثاني: وهو **(العولمة وحقوق الإنسان)** فقد أوضحت فيه تأثير العولمة على حقوق الإنسان مشيراً إلى الأسس والمذاهب القانونية في الغرب وهي مذهب القانون الطبيعي ومذهب القانون الوضعي ومذهب القانون الإجتماعي مبيناً ارتباط المذهب الإنساني بالمذهب الإلهي.

بعد ذلك عرضنا لرأي **أستاذنا المعظم الشيخ الهرندي** من أن تحقيق الإمبراطورية والدولة العالمية وتحويل المؤسسات السياسية الموجودة إلى مؤسسات معولمة يتطلب التحرك أولاً لكتابة دستور يتوافق مع جميع الأديان والمذاهب والمدارس الفكرية.

أما الفصل الثالث: فقد خُصّص للحديث عن **(موائمة الخطاب الإسلامي بين العولمة والديمقراطية)** وهو من المواضيع التي يستعصي فهمها على أغلب الباحثين فهل يجد هذا العنوان قبولاً داخل الخطاب الفكري؟ هذا ما حاولنا الولوج فيه لبيان أصالة الفكر الإسلامي وخطابه.

وفي الختام، لا يسعني إلاّ أن أقول هذا جهد المقل، فإن وفقت في إعطاء الموضوع حقه من الدراسة والبحث فهذا من فضل الله عليّ وإن جانبني الصواب فهو من نفسي وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

الفصــل الأول

العولمة والديمقراطية وموقف الخطاب الإسلامي منهما

المحور الأول: خصائص الخطاب الديني والإسلامي

المحور الثاني: الخطاب الديني والإسلامي تجاه العولمة

المحور الثالث: الخطاب الديني والإسلامي تجاه الديمقراطية

المحور الرابع: العولمة والديمقراطية

المحور الأول

الخطاب الديني والإسلامي

من المشكلات الواقعية التي نواجهها اليوم، المشكلة الكبرى التي تتضمن الإدعاء بشمول الكتاب الكريم لجميع الشؤون بصورة تفصيلية، انطلاقاً من بعض الآيات المباركة الموجودة في القرآن الكريم التي تدل صراحة على أنّ الكتاب الكريم يحتوي على كل شيء ومن ذلك قوله تعالى: ﴿طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ ۞ هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [1]. وقوله تعالى ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [2].

صحيح بوصفنا مسلمين، نعتقد بأن الشريعة الإسلامية شريعة شاملة، بمعنى أنها تحتوي على كل ما يحتاجه الإنسان في حياته من سياسة واقتصاد واجتماع وغير ذلك من بداية عصر النزول إلى يوم القيامة. ولكن هذا لا يعني إرغام الآيات الكريمات وقسرها لتكون شاملة لجميع التطورات والصراعات التي تخوضها العلوم والمجتمعات والثقافات والحضارات وكأنها ثوابت، وبالتالي، فإن مفارقاتها تحرج المسلم الذي يدّعي أن الآيات شاملة وأنها تملك الحل الناجز بتفسيرها بأوجه مختلفة بحسب الحاجة والضرورة.

قد لا تواجه الآية مشكلة في المجتمع الإسلامي الملتزم المتعبد الذي أغلق باب الأسئلة على نفسه، فيأخذ بظاهر الكتاب الكريم، ويقول بأن في الكتاب كل شيء. ولكن هناك شريحة قد تحاول التعرف على حقيقة الإحتواء، وكيف يمكن أن

---

(1) سورة النمل: الآيتان ١ و ٢.

(2) سورة النحل: الآية ٨٩.

يكون هذا الكتاب الكريم المتضمن لهذا العدد الكبير من الآيات المباركات، ومنها آيات القصص والأخلاق والتاريخ، محتوياً على كل شيء، وأن الآيات تتضمن كل شيء من بداية نزول القرآن إلى نهاية التاريخ، بينما آيات الأحكام لا تتجاوز الثلاثمائة أو ما يزيد بقليل.

في سياق هذا الزعم بوجود كل تفاصيل الحياة في الكتاب الكريم، لا نتمكن من استخراج أحكام الحج من الآيات الموجودة. وكذلك الصلاة. والصوم، وهكذا بقية العبادات والمعاملات. فكيف ندّعي الشمولية المستمرة لجميع الظواهر والمتغيرات السريعة في عالم اليوم على سبيل المثال؟

فنحن نعتمد في التفريعية مثلاً، على السنة الشريفة. ولولا السنة لما كان لنا إثبات أن صلاة الصبح ركعتان، أو أن صلاة الظهر أربع ركعات. وقد استندنا في كل التفريعات العبادية والمعاملاتية والسياسية إلى السنة الشريفة.

فإذا لم تكن الآيات الشريفة متضمنة لأهم الأحكام الشرعية (ما نودي بشيء كما نودي بالولاية) أو (الصلاة معراج المؤمن). فكيف يمكن أن نحوّل النظام الإقتصادي وأن نجعله نظاماً مستخرجاً من الكتاب الكريم ومجموع الآيات الموجودة بحسب إحصاء بعض المفكرين ثلاث آيات مباركات؟ وكيف يمكن استلهام الكتاب الكريم لصياغة نظرية سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية؟

وفي الحقيقة، إننا نعتقد أن الفكر الإمامي أحسّ بالمشكلة مبكراً. وسعى هذا الفكر إلى أن يقدّم حلاً لهذه المشكلة **ويتلخص هذا الحل، بحسب ما يميل إليه استاذنا الكبير الشيخ الهرندي (دام ظله):**

بأنّ مع الكتاب الكريم كتاب ناطق يستلهم الكتاب الكريم لا يفترق عنه. وأن خطاب الآيات المباركة الواردة بين دفتي الكتاب الكريم موجه إلى نفر خاص. وبحسب اعتقادنا، فإن هذا النفر الخاص هم المعصومون (عليهم السلام). ويمكننا تقسيم المخاطب على خاص وعام. وقبل دخولنا في البحث في المخاطب وتقسيمه، لابد لنا من الإشارة إلى **أن الخطاب القرآني ينقسم على:**

١: خطاب عام

٢: خطاب خاص

ويتحتم علينا بيان ذلك من خلال الاستعمال القرآني لكلا الخطابين.

فالخطاب القرآني العام هو، ما أشير إليه بأحد الأدوات أو الحروف والصيغ وهي (ما، ومن، وكل، وجميع، وأل التعريف وغيرها من الصيغ والحروف).

أما الخطاب الخاص فهو، ما ليس كذلك أو ما جاء استثناءً من العام. فالمستثنى هو الخاص. وشواهده في القرآن الكريم كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ**﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿**وَإِن كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ**﴾ [3]، وقوله تعالى: ﴿**إِن كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ**﴾ [4].

ومن أمثلة (الخاص) قوله تعالى في سورة العصر: ﴿**وَالْعَصْرِ * إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ**﴾ وكذلك قوله تعالى في سورة التين ﴿**وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ * وَطُورِ سِينِينَ * وَهَذَا الْبَلَدِ الأَمِينِ * لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ**﴾ [5].

وفي أداء المدين للأمانات قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى**

---

(1) سورة هود: الآية ٦.

(2) سورة آل عمران: الآية ١٨٥.

(3) سورة يس: الآية ٣٢.

(4) سورة الطارق: الآية ٤.

(5) سورة التين: الآية ١ - ٦.

أَهْلِهَا﴾ [1] والمراد بالأمانة كل حق عيني أو شخصي أو أدبي (معنوي) نؤتمن عليه، على أن نردّه إلى أصحابه، إذ لا يجوز الإحتفاظ به، من دون مسوّغ شرعي ويشمل - أيضاً - كل واجب على الإنسان تجاه ربه وتجاه الغير من بني الإنسان.

وفي توثيق العقود ضماناً للحقوق من الخصومات قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [2]، وقال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [3]، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾ [4].

وترك القرآن بقية عناصر العقود وأحكامها وأسس الإلتزامات المالية وأحكامها وتطوير العلاقات الإقتصادية واتجاهاتها للعقول البشرية في ضوء متطلبات المعيشة في كل زمان ومكان، على أن يكون ذلك في ضمن الأطار الأخلاقي الذي صنعه الله للإنسان ليتحرك في داخله ولا يتجاوز حدوده ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [5].

بعد هذا الاستعراض السريع لتقسيم الخطاب، نقسم المخاطب على قسمين:

الأول: المخاطب الخاص.

الثاني: المخاطب العام.

ونرى أن المخاطب الخاص هو: النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) والمنصوص عليهم بحسب الأدلة الصحيحة العقلية والنقلية من قبل النبي (صلى الله عليه وآله). **ويرى شيخنا الأستاذ (دام ظله)** أن مثل هذا المخاطب هو الذي يتمكن من استخراج كل شيءٍ من الكتاب الكريم.

---

(1) سورة النساء: الآية ٥٨.

(2) سورة البقرة : الآية ٢٨٢ .

(3) سورة البقرة : الآية ٢٨٢ .

(4) سورة البقرة : الآية ٢٨٣ .

(5) سورة الطلاق : الآية ١ .

أما المخاطب العام، فلا يستفيد من الكتاب الكريم إلاّ ما دلّ عليه ظاهر الكتاب الكريم. فالمخاطب العام يفهم من قوله ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ... وَآتُوا الزَّكَاةَ... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ... كتب عليكم الصيام...﴾ وغيرها من آيات الأحكام والوجوب. أن إثبات الصلاة والزكاة واجب شرعي. ولا يفهم أكثر من هذا. بينما الإمام (عليه السلام) يتمكن من استخراج أحكام كثيرة من هذه الآيات نفسها.

إذن، الأية المباركة لها ظاهر وباطن. وبعد اكتشاف الباطن الأول يتحول هذا الباطن الأول إلى ظاهر. وهكذا فإن هناك بطوناً كثيرة. إذا اكتشف الظاهر، وانتقل إلى باطن ثانٍ، وإذا اكتشف من هذا الباطن الثاني تحول الثاني إلى ظاهرٍ وانتقل إلى الباطن الثالث، وهكذا. فالتعددية والإجمالية الموجودة في الآية المباركة هي التي تثبت الشمولية للقرآن الكريم. وكما قلنا في بحوث متعددة فإن المعصوم (عليه السلام) ينتقل إلى معلومات غير متناهية. واعتمدنا على قول الرسول (صلى الله عليه وآله) بأن العقل عنصر يستدل به على الصواب في الشريعة أيضاً.

في عصرنا الحاضر نجد دلالة على هذه الإمكانية، فإن جسماً واحداً صغيراً في أجهزة الحاسوب التي نستخدمها اليوم يحتوي على ملايين المعلومات. فإذا كان الأمر هكذا، لماذا لا تكون الآية المباركة تحمل معلومات عدة؟ ولكن من يتمكن من حل هذه الرموز واستخراج المعلومات إنما هو الإمام (عليه السلام).

إذن، الكتاب الكريم ينقسم على قسمين:

كتاب صامت وهو (الكتاب الكريم).

وكتاب ناطق يستلهم الكتاب الكريم ويتمكن من استنطاقه. ويتمكن من أن يقطع ما وراء النص الذي يحول المتناهي إلى اللامتناهي.

إن القول بنظرية الإمامة يحل المشكلة. فعندما نقول إن المخاطب هو المعصوم (عليه السلام) فلا نواجه أية مشكلة.

فالخطاب الخاص، هو الخطاب المتضمن لمجموعة كبيرة من التشريعات الصادرة

عن الله سبحانه وتعالى. وهذا حسب ما نعتقده نحن أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). وتدلّ على ما ذهبنا إليه مجموعة من الروايات الشريفة.

١: (محمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار عن ابن فضال، عن حماد بن عثمان، عن عبد الأعلى بن أعين، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: قد ولدني رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأنا أعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق، وما هو كائن إلى يوم القيامة وفيه خبر السماء وخبر الأرض، وخبر الجنة وخبر النار، وخبر ما هو كائن، أعلم ذلك كما أنظر إلى كفي، إن الله يقول: فيه تبيان كل شيء) [١].

٢: (عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن النعمان، عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم، وفصل ما بينكم، ونحن نعلمه) [٢].

٣: (محمد القاسم بن العلاء (رحمه الله) رفعه، عن عبد العزيز بن مسلم قال: كنا مع الرضا (عليه السلام) بمرو فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة في بدء مقدمنا فأداروا أمر الإمامة وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها، فدخلت على سيدي (عليه السلام) فأعلمته خوض الناس فيه، فتبسم (عليه السلام) ثم قال: يا عبد العزيز جهل القوم وخدعوا عن آرائهم، إن الله عز وجل لم يقبض نبيه (عليه السلام) حتى أكمل له الدين وأنزل عليه القرآن فيه تبيان كل شيء، بين فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام وجميع ما يحتاج إليه الناس، فقال عز وجل "ما فرطنا في الكتاب من شيء"...) [٣].

---

(1) الشيخ الكليني: الكافي/ ١، ٦١، ح ٨، ط٥، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري.

(2) المصدر المتقدم: ح٩.

(3) المولى محمد صالح المازندراني: شرح أصول الكافي/ ٥، ١٩٣، ح١، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٤: ما ورد في عهد الإمام علي بن أبي طالب أمير المؤمنين (عليهما السلام) إلى عامله مالك الأشتر حين ولاه مصر وأعمالها (... هذا ما أمر به عبد الله علي أمير المؤمنين مالك بن الحارث الأشتر في عهده إليه حين ولاه مصر: جباية خراجها، ومجاهدة عدوها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها. أمره بتقوى الله، وإيثار طاعته، واتباع ما أمر الله به في كتابه من فرائضه وسننه التي لا يسعد أحد إلا باتباعها، ولا يشقى إلا مع جحودها وإضاعتها، وأن ينصر الله بيده وقلبه ولسانه؛ فإنه قد تكفل بنصر من نصره، إنه قوي عزيز. وأمره أن يكسر من نفسه عند الشهوات؛ فإن النفس أمارة بالسوء إلا ما رحم ربي، إن ربي غفور رحيم. وأن يعتمد كتاب الله عند الشبهات؛ فإن فيه تبيان كل شيء، وهدى ورحمة لقوم يؤمنون. وأن يتحرى رضا الله، ولا يتعرض لسخطه، ولا يصر على معصيته، فإنه لا ملجأ من الله إلا إليه) [1].

نكتفي بهذا القدر من الأحاديث الشريفة، وهناك كثير من الأمثلة التي ذكرناها التي تدل صراحة على أن الكتاب الكريم يحتوي على كل شيء من بداية عصر النزول وحتى نهاية التاريخ. وأن المخاطب بالخطاب الشمولي لا يكون إلاّ المعصوم (عليه السلام). فهناك أفق واسع جداً يتجاوز الأفق الظاهري للكتاب الكريم. والمعصوم (عليه السلام) يتمكن من التواجد في ضمن هذا الفضاء.

إذن، فإن الكتاب الكريم هو (الكتاب الصامت). والإمام ـ المعصوم ـ (عليه السلام) هو (الكتاب الناطق) فهو الذي يتمكن بقدراته من استلهام الكتاب الكريم. لأن الكتاب يصرح بأن **((فيه تبيان كل شيء))**.

---

(1) محمد الريشهري: موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في الكتاب والسنة والتاريخ/ ٧، ٥٤، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، إيران ـ قم المقدسة.

وينقسم الخطاب على قسمين:

١: الخطاب الديني

٢: الخطاب الإسلامي

لاشك في أن الخطاب الديني خطاب موجه إلى المكلف (الإنسان) وهذا الخطاب فيه:

مخاطِبٌ: بالكسر وهو الباري عزّ وجلّ.

ومخاطَب: بالفتح وهو الإنسان (المكلف).

وآلية الخطاب: الكتاب الكريم.

وهنا لابد من تحديد المخاطب. فمن هو المخاطب في الكتاب الكريم؟

هناك ثلاثة احتمالات في المخاطب:

الأول: أن يكون المخاطَب هو الذي عاش مجلس الخطاب، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) كان يقرأ الآيات المباركة النازلة من الله سبحانه وتعالى على جماعة معينة كانوا يجلسون معه (صلى الله عليه وآله). بمعنى: من سمع الآية المباركة.

الثاني: أن يكون المخاطب هو المكلف الموجود في عصر نزول الخطاب سواء أكان غائباً عن مجلس الخطاب أم حاضراً.

الثالث: أن يكون المخاطب هو المكلفين عامة عبر التاريخ من بداية النزول إلى نهاية التاريخ.

وهذا الاحتمال الأخير هو الذي يتفق عليه الباحثون كافة في الشريعة الإسلامية. فلا نعتقد بأن هناك من يقول بأن الخطابات الموجودة في الكتاب الكريم أو السنة الشريفة مختصة بمن حضر مجلس الخطاب. لأننا إذا حصرنا الخطاب بمن وُجد في مجلس الخطاب فكيف يثبت تكليف الآخرين؟

من هنا، لابد من اختيار **الاحتمال الثالث** وهو أن المخاطب في الآيات المباركة هو مطلق الإنسان في مطلق التاريخ (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرام

محمد حرام إلى يوم القيامة).

أما التطور المستمر في طبيعة الحياة الإجتماعية وهذا أمر مسلّم به لا يمكننا إنكاره. لأن الحياة كالنهر المتدفق بالمياه المتجددة، من هنا، لابد من مواكبة الفكر لمسيرة الإنسان كي يكون معبراً عن تصوراته الفكرية.

فالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية الثابتة تقبلان التفسير والتأويل، وهذا مبدأ لا خلاف فيه. ومن حق المكلف أن يقرأ الخطاب الديني إذا ما توفرت لديه القدرة على الفهم والتفسير والتأويل .

ومن هذا المبدأ، كان الإجتهاد أداة الإنسان إلى معرفة مشروعية الوسائل التي تحقق له مصالحه. فمنهج الإجتهاد يساعد على التجديد في الفكر التشريعي من خلال ما يسهم به المجتهد من آراء واستنباطات تثري الحركة الفقهية، وحينئذٍ، لابد من إخراج الخطاب الشرعي من فضائه الزماني والمكاني، وإعطائه صياغة خاصة لا تبقيه أسيراً لفضاء زماني ومكاني محدد وضيق، وبخاصة أنّ الإسلام اليوم يواجه مسؤولية الإجابة عن أسئلة الحاضر التي تثيرها حاجات المسلم المعاصر وهو يعيش عصر التحولات الكبرى ومواجهة الجديد المتواصل في وسائل العيش وأدوات المعرفة وماديات التطور.

من المعايير القيمة التي انتجها الفكر الشيعي، أن الخطابات والأحكام الشرعية كلها صيغت على نحو القضايا الحقيقية. وهي أعم من القضايا الكلية. والكليات ليس لها وجود في عالم الخارج. وهي معقولات ثانوية منتزعة، فتعيش خارج الفضاء الزماني والمكاني.

والقول بالحقيقية معناه أنها تتحول إلى أحكام جزئية بعدد المكلفين إلى يوم القيامة. فكل مكلف يوجد ينتزع من ذلك الخطاب الكلي خطاباً جزئياً له.

وهذا يقتضي دراسة الخطاب الإسلامي المكلف بنقل الخطاب الديني إلى البشرية اليوم في عصر تتجدد فيه التحولات البينية بسرعة هائلة تتطلب التكيف السريع معها ليواكب هذا الخطاب موضوعية هذه التحولات ويحاول أن يجد

الأجوبة الواقعية لها استناداً إلى أن الشريعة الإسلامية كل متكامل. لكن الخطاب الإسلامي المكلف بنقلها وإيضاحها يحتاج إلى العقل باستمرار لتكون حاضرة ومتحركة وفاعلة وليست نصاً جامداً ساكناً كما يحاول بعض المسلمين إثباته، في محاولة غير مقصودة لعزل الإسلام عن تطورات العالم البشري.

إن الخطاب الإسلامي الذي يحمله المسلمون لإيصال الخطاب الديني الرباني بمجمله، يحتاج إلى تجديد ليكون بمستوى العصر الذي نعيش فيه. ولا يكفي حمل الدعوة القائلة بأن القرآن يحتوي على كل شئ ليكون حلاً سحرياً وعلى الآخر أن يقتنع به من دون إجهاد العقل بإثبات ذلك عن طريق موضوعي وسليم قائم على الحجة والبرهان المادي أو العقلي.

إن صراع المفاهيم والأفكار يحتاج إلى أن يكون الخطاب الإسلامي متجدداً. فإن إيصال خطاب الله سبحانه إلى البشر في العصر الحديث يتطلب التطور في وسائل الاتصال وفي مفردات هذا الإتصال وفي معرفة الإتجاهات التي نوصل بها هذا الخطاب. فبعد أن نزل الخطاب القرآني وتوفي الرسول (صلى الله عليه وآله) المكلف بإيصاله إلى البشر بإكمال الدين، أصبح هذا الخطاب بأيدي المسلمين المكلفين بالحفاظ عليه وإيصاله إلى البشر الجدد في الحياة.

ولكي يوصل المسلمون الرسالة ومضمونها على وجه مقنع ومقبول ينبغي أن يكون العقل الإسلامي نفسه منفتحاً ومتسامحاً وقادراً على الجدل والحوار المنطقي والعقلاني لكي يكون المستمع قادراً على تقدير موضوعية الإسلام وعقلانيته.

إن التاريخ عبارة عن تطور الإنسان. أي ما أنتجه هذا الإنسان من خير وشر. فكثير من حروب التاريخ غير عادلة مثلاً وتتسم بعدوانية الغزو والسلب واستباحة المحرمات، وسيكون من غير المعقول تناول التاريخ بوصفه تاريخاً يتصف بالإنسانية والأخلاقية المطلقة. وهذا يقتضي، مثلاً، أن يتناول الخطاب الإسلامي التاريخ بوصفه شرعياً أو غير شرعي. أي من وجهة نظر خدمة الوقائع التاريخية للبشرية ومدى شرعيتها إذ تكون في خدمة الخير العام، هذا الخير الذي قصده الإسلام في

توجهه إلى الإنسان المخلوق لكي يتعرف على الخير الروحي والمادي في حياته.

وينطبق هذا على تاريخ الدول الإسلامية. فمن غير المنطقي إضفاء الشرعية على كل ما فعله الحاكم في الدول الإسلامية على أنه مطابق للشريعة طالما أنّ هذا الحاكم يستمد حكمه من مناداته بالحكم على وفق الإسلام. فيما نعرف أن هذا التاريخ يقوم على الخلافات الدينية وعلى تفسير المبادئ الاسلامية وشهد كثيراً من الحروب والصراعات الدامية وكثيراً من التصفيات الجسدية في الصراع على السلطة بعد إضفاء الطابع الديني على تلك التصفيات والحروب الدامية.

من هنا، لابد لخطاب المسلمين الذين يحملون مفردات ومضامين الخطاب الإسلامي، من أن يكون بمستوى تقويم هذا الخطاب لوقائع ما سبق الإسلام من تاريخ ينتقده الخطاب الإسلامي في القرآن نقداً عنيفاً في عدد من الوقائع والأحداث لعل أوضحها عاد وثمود وإرم وغيرها من وقائع تاريخية.

وقد تحول **الخطاب الإسلامي**، بوصفه رسالة، إلى المسلمين الذين يكلفون بإيصال الرسالة الإسلامية من خلال خطابهم الإسلامي الآن. فالخطاب الإسلامي هو نتاج إنساني، واستلهام من النصوص المباركة، وقد ذكرنا أنّ الإستلهام من النصوص المباركة، يثبت الحجة الشرعية فقط. وهو فهم بشري. بمعنى (الإجتهاد الخاص). فقد يصيب الواقع وقد يخطئ. فبعض اجتهاداته قد يصيب الواقع، وبعضها الآخر قد لا يصيب الواقع. ومع هذا، فإنّ ما لم يصب الواقع هو حجة شرعية في صورة فقدان العلم، لأن الله سبحانه وتعالى لم يكلف عباده بالمستحيل.

وعليه، فقد فتح سبحانه وتعالى على عباده **ثلاث قنوات:**

الأولى: العلم

الإسلام دين العلم، لأن مصدره العليم الحكيم الذي ﴿**أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ**

علمًا﴾ [1]. والنصوص الشرعية من الآيات والأحاديث متضافرة على تأكيد حجية العلم بمعنى: (الإنكشاف التام لقضية من القضايا لدى العقل بدرجة لا يشوبها شك). وأنها متضافرة على إبطال حجية الإنكشاف الناقص من الظن إلا ما عبدنا الشارع به لمصلحة فضلاً عما دونه من الشك ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ [2].

الثانية: الإمارات.

كخبر الثقة تنطوي على درجة من الكشف والإحراز والطريقية إلاّ انه كشف ناقص وأدلة حجية الإمارات تتكفل بتتميم كشفها بالتعبد بمعنى إلغاء احتمال الخلاف [3].

الثالثة: الأصول.

المراد بالأصول هنا (الأصول العملية) وهي عبارة عن وظيفة المكلف في مقام العمل، فكل متشرع يعلم إجمالاً أن الله تعالى أحكاماً إلزامية من قبيل الوجوب والحرمة ويشترك فيها العالم والجاهل في مقام الإمتثال وبمقتضى تلك التكاليف الإلزامية الواقعية يكون المكلف عالماً بحكم العقل بوجوب تفريغ الذمة من تلك التكاليف. أما في حالة الشك فالشارع المقدس جعل للمكلف وظائف عملية تدفعه إلى الإطمئنان خلاصاً من الشك في مقام العمل وتسمى هذه الوظائف بالأصول العملية وهي أربعة أنواع:

١. أصالة البراءة.

---

(1) سورة الطلاق: الآية ١٢ .

(2) سورة الاسراء: الآية ٣٦ .

(3) محمد مهدي الآصفي: المنهج العلمي لكتاب الأصول العامة للفقه المقارن ـ المنشور في كتاب (السيد محمد تقي الحكيم) وحركته الإصلاحية في النجف/ ١٣٧.

٢. أصالة الاحتياط.

٣. أصالة التخيير.

٤. أصالة الاستصحاب [1].

وهذه القنوات مساعدة من الباري عز وجل لعباده على تحمل الحكم الشرعي وتحديد الوظيفة الشرعية.

وأهم ما يتميز به الخطاب الإسلامي هو ثراؤه وعمق وسعة مضامينه وخصائصه التي تتكشف للعقل البشري بقدر تطوره في دراسته وتوفيق الله له في استنباط المزيد من الأحكام التي يعكسها الخطاب الإسلامي، كخاصية التنظير العمومي أو ما نطلق عليه اسم (النظريات).

فالخطاب الإسلامي يحتاج لكي يتأصل إلى:

أولاً: استيعاب الواقع المعاصر استيعاباً معاصراً وسليماً من خلال المنهج العلمي والموضوعي.

ثانياً: معالجة الواقع المعاصر على وفق قراءة جديدة ومنهج استنباطي جديد غير مبتعد عن مضامين المنهج الموروث.

يبالغ كثير من الكتاب والمفكرين الإسلاميين في خطابهم إلى الحد الذي يفقد هذا الخطاب قدرته على التأثير في الآخر، إذ يبدو وكأنه تحد مطلق لا يمكن مناقشته في عالم قائم على الجدل والمناظرة والإستشهاد بالوقائع والتجارب والخبرات والعلوم والمعارف والاكتشافات والمخترعات والتقنيات المتطورة المرئية وغير المرئية. وهذه المبالغة لا تأتي من الثقة بالنفس بقدر ما تأتي من اليقين المطلق للشخص والذي يتصوره يقيناً مطلقاً للآخر أيضاً عليه أن يتبناه ويؤمن به. وهذه اليقينة نفسها تحتاج إلى عقلانية لجعل الطرف الآخر يفكر بمدى يقينية الخطاب المطروح من قبل هذا الكاتب أو ذاك المفكر.

---

(1) الشيخ محمد رضا المظفر: أصول الفقه/ ٤، ٢٦٨ .

إن تطور وسائل الإتصال جعلت الخطاب الفلسفي والإعلامي والسياسي والخطاب الإسلامي في سباق محموم وسريع. وهذه الخطابات تتضاد وتتصادم في نقاط وتتفق وتتوحد في نقاط أخرى على وفق مصالح الأطراف صاحبة الخطاب.

ويشكل المسلمون جزءاً مهماً وحيوياً من عالم اليوم في القارات المختلفة. ولم يعد التواصل صعباً ومعقداً وبطيئاً بينهم كما كان من قبل. فالمسلم في قارة أمريكا اللاتينية يستطيع معرفة ما يدور في أي شارع أو حي من شوارع وأحياء أية مدينة مسلمة في أي جزءٍ من العالم في اللحظة نفسها التي يدور فيها الحدث، سواء عن طريق الهاتف أم الإيميل أو المحادثة عبر الإنترنيت أو من خلال الراديو أو الفضائية التي تنقل مباشرة. ومع هذا التطور الهائل والإنقلابي في الحياة وفي أهمية إيصال الخطاب، فإن الخطاب الإسلامي لم يستفد سوى من السرعة، من دون أن يستفيد من تطوير وسائل إيصال المضمون، أي تطوير الأسس التي تجعل من مضمون الخطاب الإسلامي خطاباً عصرياً وواقعياً وقادراً على أن يكون جزءاً مقبولاً في عالم اليوم بوصفه ركناً من أركان الإنسانية لا يتعارض معها أو يكون استفزازياً ومتحدياً وعنيفاً. ولا يعني ذلك أن نغير ما هو ديني وإنما أن نغير مفردات الخطاب ونجدد أساليبه لكي يصبح مطابقاً للعصر. فموضوع الديمقراطية مثلاً في عموم الخطاب الإسلامي المعاصر هو موضوع مرفوض باعتباره غربياً من دون أن نقدم رؤية لما هو مشترك من وسائل وآليات بين الديمقراطية والشورى مثلاً، وبين وظيفة الدولة في الديمقراطية ووظيفة الدولة في الإسلام، وموقع المؤسسات في الدولة الديمقراطية وموقعها في الدولة الإسلامية، وموقع المواطن وموقع الإقتصاد وغيرها من مفردات وآليات ووسائل معاصرة.

إن الرفض يمثل أحد الركائز الأساسية للخطاب الإسلامي المعاصر. وهذا الرفض يقوم على الشمولية ولا يقوم على التمييز. فجانب كبير من الخطاب الإسلامي يرفض كل ما يأتي به الغرب من فكر أو تدبير سياسي أو اجتماعي أو قانوني حتى لو كان مثل هذا التدبير لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية ولا

يتناقض مع أصول الدين. وجانب كبير من الخطاب الإسلامي المعاصر يركز على الخصوصية بوصفها درعاً مطلقاً لحماية الدين حتى لو كانت تقليدا اجتماعياً وليس جزءاً من الدين، وحتى لو كان يحمل في طياته إمكانيات حل لأزمة من الأزمات التي تعيشها المجتمعات الاسلامية اليوم.

إن الخطاب الإسلامي لا يعني بالضرورة الدين نفسه، إنما يعني الخطاب الذي يسعى لإيضاح الدين اعتماداً على العقل وما يمليه من عقلانية وموضوعية ورؤية واقع جديد لايشبه واقع الصحابة والتابعين ومسلمي القرن الأول والثاني والثالث. ولذلك إنّ **النتيجة التي نصل إليها في نهاية البحث**، أنه لابد من التفكيك بين الخطابين **الديني والإسلامي**. **فالخطاب الديني** ثابت لا يتغير ويعكس الواقع. **أما الخطاب الإسلامي** فهو نتاج للفكر الإنساني يخطئ ويصيب. فالتعبد يكون بالخطاب الديني لا بالخطاب الإنساني إلاّ فيما إذا قلّد الإنسان مجتهداً فيجب عليه حينئذٍ أن يتعبد في دائرة اجتهادات المجتهد.

المحور الثاني

الخطاب الديني والإسلامي تجاه العولمة

مثلما شغلت العولمة المفكرين السياسيين والإجتماعيين والإقتصاديين الغربيين طوال عقد التسعينات من القرن الماضي، فإنها شغلت المفكرين السياسيين والإجتماعيين والإقتصاديين والمفكرين الإسلاميين .

إن انشغال الفكر الإسلامي بقضايا العصر فضيلة ومزيّة مهمة. غير أن اتجاه الفكر الإسلامي يتوقف أحياناً عند مسلمات انتجها هذا الفكر قبل قرون ولم تعد قادرة على مواجهة التحديات العصرية المدعمة بأفكار واقعية وقوى سياسية واقتصادية مهيمنة ومقنعة لشعوب كثيرة.

ومنذ البداية نود أن نؤكد حقيقة ظاهرة هي أن الفكر الإسلامي المعاصر قد لايستجيب لمصالح وحاجات الشعوب الإسلامية وهو يتحدث عنها بالنيابة أو بوصاية لم تعد مشروعة أو مقنعة. ويمكننا أن نقول بثقة، أن هناك انفصالاً بين الخطاب الذي يمثل الفكر الديني وبين مصالح الشعوب الإسلامية المقهورة التي تجبر بجبروت السلطة وجبروت الفكر المرتبط بهذه السلطة على العيش في أجواء وسائل القرون الماضية. ولتكريس هذه الحالة يستخدم الإسلام من قبل الفكر الديني على أن يكون تسويغاً للإبقاء على تلك الحالة بحجة الخوف على الإسلام من التطور الحاصل في الغرب.

فحتى مصطلح العولمة نفسه كان مصدر انشغال واختلاف على التسمية مثل (العولمة) أو (الكونية) أو (الكوكبة). لكن جوهر الإنشغال هو محتوى العولمة السياسي والثقافي والإقتصادي وتحليل محتوى ظاهرة جديدة تقوم على عالمية البشرية في ظل نظام واحد سياسياً واقتصادياً وثقافياً بعد مرحلة طويلة من الحرب

الباردة والقطبية الثنائية التي قسمت العالم إلى نظامين سياسيين (ديمقراطي وشمولي)، ونظامين اقتصاديين (رأسمالي واشتراكي)، ونظامين ثقافيين (حر وموجه).

ما يهمنا هنا هو عرض مجموعة من التساؤلات عن موقف الخطاب الإسلامي والفكر الديني من العولمة، وأسلوب التعامل معها وإمكانيات الخطاب الإسلامي والفكر الديني للتعرف على العولمة وما إذا كانت تهديداً للإسلام والخصوصيات الدينية أم ظاهرة عالمية يمكن التعامل معها في ضوء عناصر مشتركة قابلة لإحياء الموقف الإسلامي من قضايا العصر وظواهره الكبرى، سواء كانت سياسية أم اقتصادية أو ثقافية؟

ماهي العولمة؟

كيف يمكن معرفتها والتعامل معها بغض النظر عن تعريفها، وما إذا كانت محتوى اقتصادياً أو سياساً أو ثقافياً، فجميع هذه العناصر تواجه الخطاب الإسلامي والفكر الديني اليوم؟

إن العولمة، مفهوماً عاماً، هدف مرموق وأساسي لخير البشر. العولمة (الإنسانية) هي في تقارب الشعوب والدول للعيش في سلام إيجابي يستند إلى انفتاح سياسي واجتماعي واقتصادي وعلمي وثقافي وتكنولوجي وأخلاقي وديني.

فبهذا المسار للعولمة يمكن القضاء على الجوع والتخلف والفقر والمرض بتحويل بعض طاقات الدول المتقدمة الغنية لمعونة الدول الفقيرة والنامية للخروج من مأزقها ورفع مستوى معيشتها.

لكن الثقافات والمجتمعات في العالم، ومنها عالمنا الإسلامي، أطلقت المخاوف والقلق من فكرة العولمة ووجهت لها النقد الشديد. بل تحول الشارع إلى ميدان لمناهضة العولمة كما حصل في سياتل وبراغ والعديد من مدن العالم.

ونتيجة لهذه المعارضة حصلت مراجعة لفكرة العولمة وتصحيح صورتها وإكسابها نوعاً من التوازن والضبط والتوقف أمام نتائجها ومعطياتها وهذا ما أشارت إليه العديد من المؤسسات المرتبطة بحركة العولمة.

ففي أبريل من عام ١٩٩٩م أعدّ البنك الدولي إطاراً تنموياً ركز فيه على العوامل الإجتماعية، وأصدر تقريره في عام ٢٠٠١م الذي أكد فيه على حماية الفقراء من الأخطار المتمثلة بالعولمة، ودعا إلى ضرورة حماية الفقراء وتوفير القواعد لهم للإنطلاق من دائرة الفقر إلى مراكز تجعلهم أكثر استقراراً وأماناً.

وفي ديسمبر من عام ١٩٩٩م دعا وزير الإقتصاد الفرنسي السابق (كريستيان سوتيه) إلى إستراتيجية للتنمية تكون عادلة، في حقل التجارة. وحذر من عدم المساواة التي تسببها العولمة.

وفي يناير من عام ٢٠٠٠م أطلقت الأمم المتحدة موقعاً على شبكة الانترنيت لغرض استخدامه من قبل المؤسسات الكبرى لتبادل وجهات النظر حول المشاكل المتعلقة بالعولمة.

وفي فبراير من عام ٢٠٠٠م دعا الأمين العام للأمم المتحدة كوفي عنان إلى إشراك الجنوب والشمال في تقاسم المنفعة من العولمة.

وفي يونيو من عام ٢٠٠٠م أشار الرئيس الفرنسي جاك شيراك إلى أن العولمة قد تكون خيِّرة وقد تكون شرِّيرة، ومن هنا انطلقت دعوته إلى (أنسنة العولمة).

وفي عام ٢٠٠٠م أطلق منتدى دافوس العالمي على أعماله شعار العولمة المسؤولة أو الرؤوفة.

وفي عام ٢٠٠٣م ناقش منتدى دافوس موضوع مدى إمكانية كون العولمة أخلاقية.

وكل هذا يصب في نقطة مهمة هي: أن تكون العولمة سلاحاً إيجابياً برغم صحة بعض الإنتقادات الموجهة لفكر العولمة.

فالعولمة لم تكن مجرد وهم أو خرافة لا أساس لها في الواقع الموضوعي. فهي

تستند إلى واقع موضوعي مكتسب من وجودها واستمرارها. وهذا الواقع قائم على القوة الإقتصادية للعولمة بالدرجة الأولى وعلى النفوذ الثقافي عبر عالمية وسائل الإتصال المرئية والمقروءة. وقد ركز خطاب الفكر الإسلامي في تصديه للعولمة على أبعاد العولمة الثقافية. أما التصدي للعولمة الإقتصادية فقد تأثر بالإتجاهات اليسارية بالدرجة الأولى بوصفها مسعى الدول الإمبريالية الغنية للسيطرة على ثروات الدول الفقيرة وإرغامها على الدخول في اقتصاد السوق. لهذا لم نجد كتابات للإسلاميين تذكر في تحليل العولمة الإقتصادية وهو ما يمثل نقصاً في الرؤية.

والمهم في هذا المضمار هو، أن فكرة العولمة ليست فكرة جامدة بل متحركة. إذ لم تعد العولمة مقتصرة على الجانب الإقتصادي. فهناك عولمة سياسية وثقافية وإعلامية إلى جانب العولمة الإقتصادية، حتى أن بعض الباحثين يرى أن هناك عولمة في الجانب الإداري من حيث اتباع أساليب الإدارة، ولاسيّما الإدارة المالية في البنوك والمصارف وأسواق الأسهم. وكل هذا يدفع نحو التجدد والتطور في فهم العولمة.

إن الخطاب الإسلامي يتصف مع شديد الأسف بالتركيز على جانب واحد من كل ظاهرة. فالعولمة مثلا، في الخطاب الإسلامي شر وغزو من دون أن يسعى هذا الخطاب إلى رؤية الجوانب التاريخية التي صنعت العولمة. فظهور المجتمع المدني وتمتعه بالأهمية الكبرى في الدولة الديمقراطية وتأثيره في صناعة القوانين وشكل السلطة هو جزء من قوة العولمة ونفوذها في حين أننا نفتقر إلى مثل هذا المجتمع في العالمين (العربي والإسلامي) إذ تستحوذ السلطة على المجتمع المدني وتصادره على شكل نقابات واتحادات مهنية تخدم جبروت الحاكم واستبداده على العكس من دور وموقع المجتمع المدني في الغرب. وهذه نقطة مهمة يتجاهلها الخطاب الإسلامي لأن الفكر الديني لم يصل بعد إلى تحليل واقعي وحقوقي للمجتمع الإسلامي.

إن العولمة ظاهرة حديثة ومعاصرة لها عللها وأسبابها. فهي ظاهرة كونية تحققت بعد انهيار الكتلة الشرقية وتجزئة الاتحاد السوفيتي، أي أنها نتيجة لنهاية الحرب الباردة وسقوط جدار برلين وعودة أوروبا إلى نظام رأسمالي واحد والى نظام سياسي يقوم على آليات الديمقراطية وقوانينها الحقوقية من دستور وتعددية مقابل تبادل للسلطة وسيادة قانون ونظم انتخابية ومجتمع مدني وحقوق إنسان، وهذا يعني أن العالم الإسلامي يواجه تحدياً أساسياً يكمن في الحريات وضرورة إعلان الدساتير وإجراء الإنتخابات واحترام حقوق الإنسان وقبول التعددية السياسية وتبادل السلطة سلمياً مقابل التخلي عن نظام الحزب الواحد والحاكم الدائم وانتهاكات حقوق الإنسان وإقصاء المجتمع عن حقه في الحكم على عدالة نظام الحكم وشرعيته وواجبه في حماية المواطنين وحماية ممتلكاتهم وأرواحهم وحقوقهم، وهي القيم التي يوجبها الإسلام بوصفه مكرّماً من قبل الله سبحانه مما يجعل صيانة حقوقه واجباً دينياً.

من هذا المنطلق، يمكن لنا أن نتساءل عن كيفية استجابة الفكر الديني للعولمة من جهة وإمكانية التعرف على موضوعية الجوانب السلبية فيها وما إذا كانت تهديداً للإسلام أم ظاهرة يمكن تجنب الإنزلاق إلى تأثيراتها؟

هناك آراء واتجاهات كثيرة، متفقة ومتعارضة حول العولمة ذكرناها في كتابنا (**العولمة بين التصورات الإسلامية والغربية**) يمكن الإطلاع عليها والتعرف عليها لنتجنب التكرار قدر الإمكان، إلا ما كان متصلاً ببحثنا هذا...

تعريف العولمة

سنتعرف على التعريفات العامة، المختلفة، للعولمة لكي نستطيع في ضوئها رؤية طبيعة الخطاب الإسلامي الذي يحمل الفكر الديني في مواجهته للعولمة من دون أن ننسى أننا بدورنا نعرض الإسلام حلاً عالمياً أيضاً قادر على أن يكون بديلاً عن كل الأفكار والمنظومات الفلسفية المعاصرة.

هناك من يعرف العولمة بأنها: (القوى التي لا يمكن السيطرة عليها للأسواق الدولية والشركات المتعددة الجنسية، التي ليس لها ولاء لأية دولة قومية). أي أن ولاءها الأكبر للمال والأرباح الفاحشة من غزو الأسواق العالمية. ويمكن أن نعد انتشار الهاتف النقال (الموبايل) دليلاً على ذلك فقد دخل هذا الجهاز إلى الغابات والأحراش والسواحل في دول فقيرة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية ويستعمله الآن أكثر من ملياري إنسان أي نصف سكان الكرة الأرضية ودرّ أرباحاً فلكية لشركات الهاتف النقال وشركات الأقمار الصناعية.

ومنهم من يقول: إنها (حرية حركة السلع والخدمات والأيدي العاملة ورأس المال والمعلومات عبر الحدود الوطنية والإقليمية). وتدل على ذلك صناعات الكومبيوتر وبرامجه حيث تتركز صناعاته في الهند وتايلاند وهونغ كونك في حين أن شركات الكومبيوتر وبرامجه شركات أمريكية تستغل الخبرة والأيدي العاملة الرخيصة وانخفاض الضرائب لتجني مليارات الدولارات.

وهناك من يرى، أن مصطلح العولمة قد نسب إلى العالم، فهي تعني: تزايد تساقط الحدود والخصوصية بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية، مجرد سوق ضخمة، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية أحادية البعد يمكن التنبؤ بسلوكها ووظيفتها. وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم، أو كل، المجتمعات البشرية، أو عندما تتلاقى وتتبع خطاً واحداً وقانوناً عاماً واحداً (قانون التطور والتقدم العالمي الحتمي)، وحينما تهيمن الوحدانية المادية، يصبح العالم مكوناً من وحدات قد تكون غير مترابطة، ولكنها متشابهة. فما يحدث في الواحدة يحدث في الأخرى، وهذا ما اسماه ماكس فيبر "القفص الحديدي" [1].

و من الباحثين من يرى بأن: العولمة مصطلح ذو دلالات ومفاهيم متعددة فهو

---

(1) نقلاً عن د. سناء كاظم كاطع: الفكر الإسلامي المعاصر والعولمة / ٢٠، منشورات لسان الصدق، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

لا يشتمل على زاوية محددة يمكن التوجه إليها واكتشاف مكامنها. وإنما له عوامل اقتصادية وسياسية وثقافية وتكنولوجية واتصالية متداخلة، بحيث لا يمكن فصل أي منها عن الأخرى.

فحين نقول، عولمة اقتصادية يبرز إلى الأذهان وحدانية السوق وإزالة جميع الحواجز الجمركية بالشكل الذي يؤثر في سيادة الدولة.

إن هناك اختلافاً واضحاً في تحديد مفهوم العولمة مصطلحاً فكرياً جديداً وفد إلى الفكر السياسي المعاصر. فمنهم من قال بـ (العولمة الإقتصادية). ويكون التركيز عنده على العولمة الإقتصادية على أساس أنها نظام اقتصادي دولي أكثر انفتاحاً وتحرراً من القيود في مجال السلع والخدمات والرسائل.

وقد أدت العولمة، إلى إحداث تغيرات كبيرة في المجال الإقتصادي وفي طريقة تنظيم الإنتاج وإزالة جميع القيود الجمركية وسيولة رأس المال... وهو ما يطلق عليها بـ (رأسمالية عابرة الحدود).

أي أن العولمة وفقاً لهذا المنظور عملية ابتدأت بكونها اقتصادية تسعى إلى تقوية الروابط الإقتصادية والإعتماد بين الدول مؤكدة الأثر القيادي للآلية التنافسية للسوق وسيطرة شبكة المعلومات الحديثة. وإنها تزود بغرض وإمكانات تجارية واستثمارية أكبر ويتضمن مفهوم الربح الأساس في الوقت نفسه. إلاّ أنها انتقلت بشكل طبيعي إلى عملية سياسية عندما وضعت الدولة ضد بيئة اقتصادية دولية مفتوحة.

فالعولمة تقود إلى زيادة تدفق رأس المال، وزيادة التجارة والحدود التي أصبحت أكثر انفتاحاً، كما وأصبحت الأسواق أكثر اندماجاً مع تراجع أثر الدولة لصالح الشركات المتعددة الجنسيات.

وقد تناولت في مؤلفي **(العولمة بين التصورات الإسلامية والغربية)** عدة تعاريف حول مفهوم العولمة وناقشناها وعرضنا تعريفاً مناسباً وقلنا بأنها:

(حركة كونية لتعميم المكونات الأساسية للمجتمع الإنساني).

وهذه هي طبيعة العولمة. ففي العولمة نحاول تعميم المقومات الأساسية للبلدان وهي أجهزة الإتصالات والوسائل المعلوماتية، والإقتصاد، والدولة. وهذا ينطبق على الإسلام أيضا. فالفتوحات الإسلامية خرجت من مجتمع الجزيرة، من المدينة المنورة بالذات، لتدخل دولاً ومجتمعات متنوعة مختلفة العادات والتقاليد والأديان والأعراف كشأن العولمة اليوم التي تدخل إلى مجتمعات مختلفة.

يحاول الإنسان المعاصر في العولمة تعميم هذه الأشياء. ففي المرحلة السابقة لم تكن [1] متصفة بالعمومية. فكان لكل دولة نظام اتصالاتها الخاص بها. فهناك وسائل خاصة لبث التلفزيون أو المرسلات التلفزيونية، ولها إعلامها الخاص من مجلات وصحف خاصة توزع داخل القطر أو الدولة. فالأجهزة الإتصالاتية في مرحلة ما قبل العولمة كانت خاصة ومحددة في الأطار الجغرافي للدول. إن التطور في التنظيم الدولي سواء على المستوى السياسي أم الإقتصادي يسير على نحو متسارع نحو كوكبة العالم بحيث يمكن مقارنته بما كان يحدث في أثناء قيام الوحدات القومية الكبرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إن الفرق بين الماضي والحاضر هو أن التوحيد في الماضي كان يقوم على أسس قومية، بينما هو اليوم يقوم على أسس عالمية ودولية. فاتفاقية مثل اتفاقية (الجات) ستؤدي في النهاية إلى إلغاء الحدود الجمركية بين الدول. وغالباً ما كان إلغاء الحدود جمركياً هو الخطوة الأولى لخلق اقتصاد واحد، يُعدَ أساس التوحيد السياسي اللاحق. لكن، هل معنى ذلك أن العالم يتجه نحو وحدة سياسية في خاتمة المطاف (دولية عالمية)؟

إن وثيقة حقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة في عام ١٩٤٨ مثلاً قد بدأت وبشكل متسارع تأخذ شكل الدستور العالمي الواجب التنفيذ. فلم يعد من الممكن اليوم لأية دولة أن تتجاهل مثل هذه الوثيقة أو ما شابهها من وثائق واتفاقيات كما كان يحدث في الماضي. فحتى الدول التي لا تحترم حقوق الإنسان،

---

(١) أي أجهزة الإتصالات والوسائل المعلوماتية والإقتصاد والدولة.

اضطرت تحت الضغط الدولي وهيبة الأمم المتحدة وصلاحياتها، للتوقيع عليها وعلى الصكوك والمواثيق الصادرة بعدها والمتضمنة احترام حقوق الإنسان حتى في حالات الحرب بين الدول.

وكان النظام المعلوماتي خاصاً أيضاً. فالدور الذي لعبته ثورة المعلومات في الإسراع في هذه العولمة التي بدأت طريقها من خلال الشركات العملاقة متعددة الجنسيات، يتضح في عدد من الحقائق والمتغيرات. فلا يمكن إغفال الدور الذي لعبتّه تكنولوجيا الإتصال والمعلومات عبر التاريخ في التأثير على المجتمع، فضلاً عن العلاقة التفاعلية التي كبرت وتعقدت بين تكنولوجيا الإتصال والمعلومات وسائر قطاعات المجتمع التي تأكدت في الربع الأخير من القرن العشرين بعد أن أصبح قطاع الإتصال والمعلومات هو القطاع الأساسي في المجتمعات المعاصرة التي أخذت تتعرف على بعضها البعض خلال دقائق أو ساعات من البث العالمي الذي يمكن التقاطه ومشاهدته في الوقت نفسه في خمس قارات، وهذا يعني أن تأثير الإعلام المرئي قد جعل العولمة متزامنة حتى في حالات نقل الحروب على الشاشات الفضائية العالمية. فمحطة مثل CNN على سبيل المثال أصبحت رمزاً لعولمة تربط أكثر من مليار إنسان في خمس قارات في وقت واحد وهم يشاهدون حرباً أو افتتاح دورة أولمبية أو خطاباً سياسياً للرئيس الأمريكي أو افتتاحاً لقمة الدول الصناعية الثمانية أو حفلاً خيرياً فنياً ضد الفقر في أفريقيا على سبيل المثال.

وينطبق هذا على الأسواق المالية، فلكل دولة سوق مالي خاص، وعملة خاصة، وأسهم خاصة. وكانت القوانين تمنع بيع الأسهم لغير المواطنين لأن استيلاء غير المواطنين على القطاع الخاص لكل دولة يشكل مشكلة لتلك الدولة.

وكذا الأنظمة السياسية، أنظمة خاصة. فنظام جمهوري، ونظام ملكي. وفي بعض الأحيان تكون الأنظمة الجمهورية أنظمة تسلطية يتسلط فيها رئيس الجمهورية على الدولة عن طريق القيام بثورة مسلحة. وهناك أنظمة ديمقراطية، وأنظمة دكتاتورية. فهي متنوعة ومختلفة.

بينما تحاول البشرية في مرحلة العولمة إسقاط تلك الحدود وهدمها، بل تحاول تفجير تلك الحدود. تشهد مرحلة العولمة تحويل الأنظمة الإتصالية الخاصة إلى أنظمة اتصالية عامة. إذ ترتبط شبكة المعلومات بالأقمار الصناعية التي تبث لجميع العالم، فيمكن للآسيوي الإستماع ومشاهدة البرامج والنشاطات والبحوث التي تبثها وتنشرها محطات التلفزة في الغرب. وكذا الغربي، فإنه يتمكن من متابعة البرامج والأحداث من خلال بث محطات التلفزة في الشرق. إن الحدث لم يعد مؤجلاً مهما كان حجمه وخطره، فالحروب أصبحت تنقل مباشرة من ميدان وقوعها إلى أنظار جميع سكان الكرة الأرضية. فالحرب على العراق عام ٢٠٠٣م كانت تنقل وتشاهد من البصرة والعمارة والناصرية وشوارع بغداد في أوربا وأمريكا اللاتينية والولايات المتحدة وآسيا وأفريقيا لحظة وقوعها. فمن جملة أهداف العولمة تحطيم الحدود التي كانت تمنع من الإتصال. لقد شاهد مليارات البشر في مختلف أنحاء المعمورة اندلاع حروب في دقائقها الأولى وهم على بعد عشرات الآلاف من الأميال عن ساحاتها وكأنهم يشاهدونها عن بعد أمتار.

وتحقق العولمة تعميماً في الشبكة المالية. فيتمكن كل إنسان عن طريق أجهزة الإتصالات الإتصال بالأسواق المالية العالمية، فيشتري ويبيع السندات المعروضة في ذلك السوق. بل تحاول العولمة جعل السوق سوقاً مالية واحدة. فيتحد السوق المالي الياباني مع السوق المالي البريطاني والأمريكي وهكذا يتحد السوق المالي في سنغافورة مع السوق المالي الكويتي أو العماني أو الأردني.

فمن الناحية الإقتصادية بدأ العالم يتحول أكثر فأكثر وبسرعة إلى كيان اقتصادي واحد لا يمكن الفصل بين أجزائه، كما لا يمكن أن يكون طرف بمعزل عن أثر متغيرات تحدث في طرف آخر. فالرأسمال القوي الذي يتجاوز الحدود والجمارك في بلدان أوروبا يستطيع أن يقتحم بلدان الجنوب الفقيرة ليحولها إلى مصانع رخيصة الإنتاج كما حدث لشركات الكمبيوتر الأمريكية العملاقة التي حولت الهند وعدداً من بلدان شرق آسيا إلى مصانع رخيصة لإنتاج الأجهزة

والبرامج الكمبيوترية معاً. وبالتالي، تندمج اقتصاديات هذه البقاع مع البقعة المسيطرة على حركة وقوة رأس المال. فبالإضافة إلى مسألة الشركات العملاقة المتعولمة، نجد أن أي خبر أو حدث في مكان ما، يجد أثره السريع في مكان آخر أو في أماكن متعددة. ومثل هذا الوضع لا يدل فقط على تداخل الإقتصاديات بشكل لا انفصال له، ولكنه يدل على أثر الثورة التقنية المعاصرة في وسائل الإتصالات في جعل العالم أقرب وأقرب بحيث أن خبراً غير اقتصادي في دولة ما قد يؤدي إلى نتائج اقتصادية في دولة أخرى.

أما على الصعيد السياسي، فتسعى المحاولات الأساسية التي يتبناها قادة العولمة إلى جعل الأنظمة في جميع العالم نظاماً ديمقراطياً وهو ما يسمى بـ (عولمة الدولة). ويتطلب هذا المسعى تخصيص الإقتصاد ورفع يد الدولة عن التدخل في العمليات الإقتصادية وبناء مؤسسات المجتمع المدني وإجراء الإنتخابات ونشر المبادئ الدستورية وتطبيق لائحة حقوق الإنسان. فلا يحق لأي شخص أو جهة أو مؤسسة أن تحمل آراءها على الناس وأن تستغل البشر باستعمال القوة والإرهاب أو من خلال الطرق الأخرى التي يمكن استخدامها في مجال الهيمنة والسيطرة على الشعوب.

ولعل ما نواجهه في بلداننا الإسلامية بفعل العولمة هو إمكانية انهيار أنظمة الحكم الإستبدادية الفردية والحزبية والعائلية أمام تقدم عولمة الدولة القائمة على القيم المشتركة للديمقراطية من انتخابات وتعددية سياسية وحقوق إنسان ومشاركة في السلطة وتداولية للحكم وهو ما يخشاه النظام السياسي التقليدي الذي قدّم نفسه خصماً للعولمة قبل أن يتناول الخطاب الإسلامي والفكر الديني العولمة وتأثيرها في الأديان.

الفكر الإسلامي والعولمة

بعد هذا العرض لظاهرة العولمة ومكوناتها لابد من أن نتعرف على الخطاب الفكري الإسلامي، وموقفه من العولمة.

إن السبب في ذلك هو، محاولة التعرف على إمكانية التجديد في الخطاب الإسلامي ومحتواه الفكري تجاه ظواهر عالمية مؤثرة لا نستطيع تجاهلها أو التنكر لها أو رفضها ولا يمكن أن نستسلم لها ولإرادتها. فهل يمكن تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر وتجديد الفكر الإسلامي بما هو إنتاج بشري يعبر عن العلاقة مع العالم المعاصر المحيط بنا بكل ما يملكه من مؤثرات قوية ذات صبغة عالمية لا تتوقف عند الحدود الجغرافية أو القومية؟

لا شك في أن الفكر الإسلامي المعاصر بحاجة لأن يطور من رؤيته للعولمة، ويتجاوز تلك النظرية الأحادية والمطلقة والخائفة، ويتخلى عن قراءته الأولى المنفعلة والمرتبكة بسبب صدمة العولمة نفسها، إلى بناء قراءة ثانية تكون أكثر اعتدالاً وتوازناً وموضوعيةً، تستفيد من مكاسب وإنجازات العولمة، وتتحصن من أضرارها ومخاطرها. أي تتفاعل مع العولمة وتتحصن من استلابها.

والسؤال المعروض أمام الجميع هو: كيف يطوّر الفكر الإسلامي من رؤيته ويجدد في منهج النظر للعولمة ولجميع المتغيرات والظاهرة العالمية الاخرى؟

في هذا الشأن يرى **الباحث الإسلامي زكي الميلاد**، أنّ تطوير الرؤية وتجديد المنهج بحاجة إلى إدراك أمور عدة.

فيلخص الميلاد رؤيته في، أنَ العولمة ليست من نسق الأفكار التجريدية أو التي تنتمي إلى المجال النظري، وهي ليست نظرية يمكن أن تقبل أو ترفض على أساس التحليل العقلي أو المحاكمة الذهنية. كما أنها لم تعد مجرد خرافة لا أساس لها في الواقع الموضوعي.

فضلاً عن أنه، لا يكتمل فهم العولمة من دون تكوين المعرفة بالعولمة

الإقتصادية، وهذا هو النقص الفادح في رؤية الفكر الإسلامي المعاصر للعولمة، الذي ركز نظره على الأبعاد الثقافية للعولمة، ولم يقترب كثيراً من الأبعاد الإقتصادية، بل اكتفى بمشاعر اليساريين والقوميين في العالم الذين عدّوها محاولة لنهب العالم أو اقتحاماً للخصوصيات المغلقة للمجتمعات.

ويمكن وضع اليد على الحذر والشك الكامن في الخطاب الإسلامي تجاه الظواهر العالمية. وكل من الحذر والشك يعملان على تكريس السلبية والإنعزال عن العالم وكأن الفكر الإسلامي فكر مغلق ومسيج وغير قابل للتفاعل. إن الفكر الإسلامي انعكاس لفهمنا للإسلام. وهذا يعني أننا في نهاية الأمر نضفي صفات على الإسلام قد لا تخدم إبراز المعنى الإلهي له وتسبب عزلة عن العالم المحيط بنا وتعمق الجهل الدولي المقصود وغير المقصود بديننا الحنيف مما يسهل إلصاق مختلف التهم به. لذا إنّ من الضروري جداً أن نناقش بموضوعية ووضوح إمكانية التجديد في الفكر الإسلامي وفتح آفاقه العالمية في ضوء الظواهر التي تصنعها مجتمعات متقدمة ودول قوية وأفكار سائدة ومؤثرة لايمكن إغفالها أو إبداء موقف عدائي تجاهها.

إن التمسك بالعناصر الثقافية وحدها لا يمكن أن يحل الأزمة في العلاقة بين الإسلام وبين الفكر العالمي المعاصر. فالتمسك بالعناصر الثقافية وحدها بوصفها موقعاً محصناً لا يسمح للفكر العالمي بالإختراق أو التسلل يعني عزل الإسلام عن كونيته وإضعاف حججه الكثيرة المنطقية والمقنعة.

ومن يراجع أدبيات الفكر الإسلامي يكتشف بسهولة مثل هذه الملاحظة، التي يظهر فيها تركيز الاهتمام على الأبعاد الثقافية في العولمة من جهة، وعلى التأثر بالإتجاهات النقدية اليسارية في نقد العولمة اقتصادياً من جهة أخرى. ومن النادر أن نجد في هذه الأدبيات كتابات أو دراسات لافتة ومميزة في نقد وتحليل العولمة الإقتصادية تتجاوز التركيز على الخوف على الخصوصيات التي تتمتع بها المجتمعات الشرقية حتى أن عدَ الإستبداد خصوصية لايحق للعولمة أن تقتحمها.

ويحتمي الفكر الإسلامي في خطابه حول العولمة بالفكر الإقتصادي العالمي نفسه ولاسيّما اليساري منه من دون أن يسعى إلى عرض الأفكار الإقتصادية العميقة التي عرضها مفكرون إسلاميون، منهم على سبيل المثال الشهيد السيد محمد باقر الصدر والعلامة أبو الأعلى المودودي، من دون رؤية ما هو مشترك في العمليات الإقتصادية بين اقتصاد الإسلام واقتصاد العولمة.

ومن دون تدارك هذا النقص في تكوين المعرفة بالعولمة الإقتصادية، فإن الضعف أو عدم اكتمال الرؤية سيظهر واضحاً وجلياً في رؤية الفكر الإسلامي للعولمة، إذ يشكل الإقتصاد بنيتها الرئيسة، ومجالها الحيوي، وحقلها الأساسي، منه جاءت وتشكلت، وفيه انتظمت وتكونت، ومن خلاله برهنت على وجودها وثباتها.

ويؤكد الميلاد أنه، لا ينبغي النظر إلى العولمة بوصفها فكرة جامدة أو ثابتة، ولا بوصفها فكرة مكتملة أو نهائية، بل بوصفها فكرة متحركة ومتغيرة بفعل قانون الصيرورة التاريخية. القانون الذي يربط العولمة بعجلة الحركة، ويجعلها في حالة تطور وتحول لا يهدأ أو يتوقف، وتتغير بموجبه صورة العولمة وملامحها ومعالمها، فبعد أن كانت العولمة تتحدد في صورتها الإقتصادية، تغيرت هذه الصورة فيما بعد، وبات الحديث عن عولمة سياسية وثقافية إلى جانب العولمة الإقتصادية، وستبقى العولمة تغير وتطور من صورتها وهويتها في عصر تتراكم فيه المعارف بسرعة مدهشة.

وهذا يعني أن فهم العولمة ينبغي أن يتجدد ويتطور بصورة دائمة ومستمرة، وبشرط أن لا نعطي هذا الفهم صفة النهائية أو الاكتمال، ولا صفة الجزم أو القطع لأننا نتعامل مع ظاهرة لها طبيعة التغير السريع، لذا إنّ مواجهة العولمة بوصفها خيراً مطلقاً أو شراً مطلقاً سيخفي كثيراً من إيجابياتها على البشرية وسيخفي كثيراً من سلبياتها أيضاً. إن الموقف العدائي الذي تجابه به بلدان الشرق الأوسط الظواهر العالمية بوصفها موجهة ضد القومية أو ضد الدين يجعلنا في حالة فقدان

للتواصل مع المنجزات العملاقة للعصر الحديث.

الأمر الذي يتطلب مراقبة العولمة بشكل دائم ومستمر لكي نحافظ على تجدد الفهم من جهة، وحتى نتعرف على قوانينها من جهة أخرى. وهذا الذي يوفر لنا إمكانية القدرة على ضبط أوضاعنا، والسيطرة عليها، والتحكم بعض الشيء على آليات العولمة، والتخفيف من عواقبها، والحد من أضرارها (١).

موقف الإسلاميين تجاه العولمة

هناك اتجاهات ومواقف مختلفة من ظاهرة العولمة:

الأول: اتجاه الذوبان والاستسلام للقوى الغربية، ومجاراة عملية العولمة، بدعوى العقلانية والواقعية.

الثاني: اتجاه الإنكفاء والإنعزال، بدعوى، أن ما يحدث اليوم في العالم شر محض يجب الإبتعاد عنه.

الثالث: إعلان الحرب الشاملة على النظام العالمي الجديد.

الرابع: اتجاه الأسلمة في مواجهة العولمة، أي التفاعل وتقويم الظاهرة وتأصيلها على مقومات الأمة وثوابتها وذاتيتها، والعمل على الحفاظ على مصالحها بشتى الطرق والأساليب السلمية.

وهناك من الباحثين (٢)، من يرى أن الإختيار الأصوب يتمثل في التوافق النسبي مع نظرية العولمة، فلا الرفض المطلق، ولا القبول المطلق، ولا التصويب الكامل، ولا التخطئة الكاملة، وإنما بتحكيم العقل النقدي في الإختيار النسبي منها، ولعل هذا الاختيار وهذه الموافقة النسبية هي التي تساعد في بناء رؤية ناضجة ومتوازنة حول العولمة.

---

(1) زكي الميلاد: كيف يطور الفكر الإسلامي من رؤيته تجاه العولمة/ مقال منشور على الموقع الألكتروني للباحث، بتصرف.

(2) زكي الميلاد: العولمة.. والتحليل النقدي/ مقال منشور على الموقع الالكتروني للباحث، بتصرف.

ويبني الباحث الكريم رأيه على وفق تحليل نقدي لظاهرة العولمة فيقول:

عرضت في مقال سابق لثلاث نظريات أساسية، تنتمي إلى هويات كبرى في العالم، وهي النظرية الليبرالية التي تنسب العولمة إليها، والنظرية اليسارية المناهضة للعولمة، والنظرية التي تصنف على المجال الإسلامي، وقد تعاملت مع العولمة بمنطق الشك والخوف والممانعة.

وعند تحليل هذه النظريات، يمكن تحديد المفارقات الأساسية بينها، ومعرفة طبيعة كل نظرية من حيث بنيتها الفكرية، واتجاهاتها الإجتماعية، ومن هذه المفارقات:

أولاً: من حيث المنطلق، تنطلق **النظرية الأولى** الليبرالية، من منطلقات وخلفيات الإنتماء إلى العولمة، ومن كونها الصانعة لها. بينما تنطلق **النظرية الثانية** اليسارية من منطلقات وخلفيات الإنشقاق عن العولمة ومعارضتها، ويأتي هذا الموقف من هذه النظرية في سياق موقفها التاريخي من الرأسمالية والليبرالية. في حين تنطلق **النظرية الثالثة** الإسلامية من منطلقات الخوف والشك من العولمة، ويعبر هذا الموقف عن طبيعة العلاقة المتوترة بين عالم الإسلام وعالم الغرب.

ثانياً: من حيث المسار، تحاول النظرية نقد هذه النظريات الثلاث فإننا لا نقبلها مطلقة ولا نرفضها مطلقة، **النظرية الأولى:** أن تبرز إيجابيات العولمة ومكاسبها وإنجازاتها، في حين تحاول **النظرية الثانية:** أن تبرز سلبيات العولمة وأضرارها ومخاطرها، بينما تحاول **النظرية الثالثة:** أن تبرز تهديدات العولمة ومخاوفها وعواقبها.

ثالثاً: من حيث التركيز، تركز **النظرية الأولى:** على الأبعاد الإقتصادية والسياسية والتكنولوجية، في حين تركز **النظرية الثانية:** على الأبعاد الإقتصادية والإجتماعية والبيئية، بينما تحاول **النظرية الثالثة:** التركيز على الأبعاد الثقافية والدينية والأخلاقية.

رابعاً: من حيث البنية والتكوين، فإن بنية **النظرية الأولى:** من حيث الأصل هي

بنية اقتصادية تنتمي إلى المجال الإقتصادي وتصنف عليه، في حين أن بنية **النظرية الثانية**، من حيث الأصل هي بنية اجتماعية أو اجتماعية اقتصادية وتنتمي إلى هذا المجال الإجتماعي والإقتصادي، وتصنف عليه، بينما بنية **النظرية الثالثة**، هي بنية ثقافية، وتنتمي إلى المجال الثقافي وتصنف عليه.

وفي ميزان النقد والتقويم لهذه النظريات الثلاث، فإننا لا نقبلها بشكل مطلق، ولا نرفضها بشكل مطلق، وهذا يعني ضرورة أن نتعامل معها بالمنطق النسبي، والعقل النقدي والتحليلي، وبإعمال هذا المنطق النسبي، والعقل النقدي تتكشف **لنا الأمور الآتية:**

١: إن العولمة لها إيجابيات ومكاسب ومنجزات، لكنها بالتأكيد ليست كلها إيجابيات ومكاسب ومنجزات كما تدعي **النظرية الأولى**.

٢: إن العولمة لها سلبيات وأضرار ومخاطر، لكنها بالتأكيد ليست كلها سلبيات وأضرار ومخاطر كما تدعي **النظرية الثانية**.

٣: إن العولمة لها تهديدات ومخاوف وعواقب، ولكنها بالتأكيد ليست كلها تهديدات ومخاوف وعواقب كما تدعي **النظرية الثالثة**.

فالعولمة بهذا المفهوم (مفهوم النسبية) سلاح ذو حدين، فهي خيّرة حينما تربط بين الحضارات والشعوب والبلدان متخطية العامل الجغرافي، وجاعلة من العالم قرية صغيرة، محررة الإنسان من كثير من القيود بفضل انتشار الإعلام ووضع المعلومات في متناول كل فرد بما يتيح له الإطلاع على ما يجري في العالم وهو في بيته، لتصبح ثقافات الشعوب مكشوفة ومنتشرة بسبب العولمة الإقتصادية والثقافية والإعلامية على نحو خاص. وهي شريرة لأنها أدت إلى الهيمنة وسيطرة الأقوياء على الضعفاء والأغنياء على الفقراء فباتت الشركات المتعددة الجنسية هي المسيطرة على العالم، فالإقتصاد العالمي الجديد يعمل على تحطيم الحواجز الإقتصادية والمالية بين الشعوب ليس لهدف إنساني ولكن من أجل مصلحة الشركات العالمية ليس إلا.

وفي ظل الإقتصاد العالمي الجديد أخذ التفاوت الصارخ في مستوى التطور يظهر في التهميش المتزايد لعدد كبير من بلدان العالم لصالح الدول الصناعية القوية، وأدى افتقار الدول النامية لعناصر القوة ووسائل النهضة الإقتصادية من تكنولوجيا وخبرات إلى وقوعها فريسة لعولمة الفقر.

وتبين معطيات مصادر الأمم المتحدة اتساع الهوة بين أغنى ٢٠٪ من سكان المعمورة وأفقر ٢٠٪ منهم، إلى ٧٤ ضعفاً عام ٢٠٠١م. وبحسب معطيات العام ٢٠٠٢م فإن ٤٠٪ من المبادلات التجارية عالمياً تقوم بها الشركات المتعددة الجنسية وهي تمتلك ٤٤٪ من قيمة الإنتاج العالمي فيما تبلغ حصة أفريقيا والشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية ٤,٦٪ من مجمل الإنتاج العالمي، وبحسب معطيات البنك الدولي فإن حجم الواردات والصادرات للبلدان النامية في انخفاض مستمر، إذ انخفض من ٧,٦٪ عام ١٩٩١م - ١٩٩٣م إلى ١,٩ كما هو متوقع للعام ٢٠٠٤م. ويستحوذ (٣٦٠) ملياردير عالمياً على ثروة بما يملكه ٣ مليارات نسمة أي حوالي ما يملكه نصف سكان العالم وأكثر هؤلاء الأثرياء يعيشون في الدول الصناعية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ولا يقتصر أمر التباين في التعاطي مع عولمة الثقافة على البلدان العربية والإسلامية. فدولة متقدمة كفرنسا تجهد نفسها منذ سنوات وعلى أعلى المستويات الرسمية لإيقاف زحف ما تسميه الغزو الثقافي الأمريكي الذي يجتاح العالم من خلال الأفلام السينمائية والبرامج التلفزيونية والموسيقى وبرامج الكمبيوتر إذ أصبح يؤثر في أذواق وتطلعات الأمم ويهدد الهوية الثقافية للشعوب.

وقد أصدرت كندا قوانين تحظر نشر مواد أجنبية أمريكية مأخوذة من الأقمار الصناعية ونقلها عبر حدودها. وتقوم كثير من الدول الآسيوية بعرقلة وصول برامج الكمبيوتر الأمريكية لإبعاد ما يبثه الأمريكيون من وجهات نظر سياسية وعادات وكل ما يمكن أن يُحمل على الفحش.

والحقيقة ومن خلال البحث عن نظرية العولمة أجد أن العالم الإسلامي يسوده

اتجاهان بخصوص هذه النظرية:

الأول: الإتجاه السلبي

الثاني: الإتجاه الإيجابي

الإتجاه السلبي:

ويرى أصحابه أن فرض مثل هذا الأمر مخالف لسنن الله في الخلق. لأن الخلق متفاوتون عقلياً وثقافياً واقتصادياً.. وستبقى التعددية والإختلاف بين البشر. ومن الباطل أن تكون هناك ثقافة عالمية يشترك فيها الجميع، فالثقافات تتعدد بتعدد الملل والنحل... وهناك فرق بين الثقافة والعلم. فالعلم (وبخاصة العلوم الطبيعية) مشاع بين البشر.

إن العولمة تريد توحيد الإنسان وإقامة صنم له، وتريده أن يتجه لهذا الصنم. إنها وثنية جديدة توجّه الإنسان ليصبح إما مستهلِكاً أو مستهلَكاً، أقلية مترفة، وجمهور مستغل...

وليست هذه هي المرة الأولى التي يخترع الغرب نظريات في الإجتماع الإنساني ويبالغ فيها، ويظن أنها نهاية التاريخ. فقد اخترعت أوروبا قضية القوميات في القرن التاسع عشر، وصارت القومية محل عبادة وتأليه. وقد فشلت هذه القوميات مثل النازية في ألمانيا والفاشستية في إيطاليا. وظنت أوروبا في تاريخها الحديث بأنّ العلم المادي سيحل كل مشاكل البشر، ولكن الواقع أن المشاكل الإجتماعية والنفسية تتفاقم برغم وجود التقدم العلمي.

وأخيراً، وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي، قالوا: إنّ الليبرالية الغربية الرأسمالية هي نهاية التاريخ.

إن طغيان هذا النمط الشمولي هو تحد حضاري لكل الشعوب وتهديد لثقافة الفرد والمجتمع، وبالتالي فهو تهديد لدينه وتاريخه.

إن المسلمين لا يمكنهم القبول بالعولمة التي تعرض اليوم لأنها سيطرة اقتصادية

وثقافية من الممكن أن تستخدم القوة العسكرية لفرض معطياتها وقوانينها السياسية والإقتصادية. والمسلمون يؤمنون كما علمهم القرآن الكريم بأنّ التدافع بين المجتمعات والحضارات سنة كونية من سنن الله، والتعارض جزء طبيعي في الحياة، والصراع قانوني سرمدي لا سبيل إلى الفكاك منه، وهذا التدافع هو خير للبشرية، لأنه يدفع الفساد في الأرض قال تعالى ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [1].

وهناك تيارات عالمية كثيرة تناهض (العولمة)، ففرنسا وألمانيا مثلاً تقاومان فكرة أن تصوغ لهما أمريكا طريقة حياتهما. ويرفض المسلمون ذلك ويعدونه تدخلاً في معتقداتهم ومحاولة للتأثير في إيمانهم، لأن لهم نظرتهم وثقافتهم الخاصة في موضوع المال والإعلام والدولة.. فالإقتصاد عندهم جزء من منظومة شاملة، وهو مرتبط بالفرد والمجتمع [2].

ويورد أصحاب هذا الإتجاه الآثار السلبية للعولمة منها:

١: اتضح أن النظام العالمي الجديد غير عادل ومتحيز للدول القوية والمتقدمة ولا يتيح فرصاً متكافئة لجميع دول العالم.

٢: أدى النظام العالمي الجديد إلى ارتفاع معدلات البطالة، وسيؤدي إلى ارتفاع أكبر كلما اتسع تطبيقه وبخاصة بين العمال المهرة، وسوف تتأثر بهذه الظاهرة الدول المتقدمة بجانب الدول النامية.

٣: إن ٣٦٠ مليارديراً يملكون معاً ثروة تعادل ما يملكه ٥،٢ مليار من سكان المعمورة.

٤: الدول الكبرى تقيّد حرية التجارة عندما لا تكون في صالحها، والأمر يرجع

---

(1) سورة البقرة: الآية /٢٥٩.

(2) لاحظ لذلك مفصلاً محمد العبدة: العولمة وأخطارها / رسالة المسلم في حقبة العولمة: ٢٣٩، إعداد مركز البحوث والدراسات، الدوحة – وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣م، بتصرف.

إلى اختلاف مصالح الدول.

٥: سحب الدعم المقدم للفقراء وتسميته تثبيتاً اقتصادياً.

٦: تعدي النظام الجديد على الخصوصيات الثقافية للدول. فالحضارات العالمية متعددة، وهنالك عمليات تجري لمحو ذاتية الشعوب، وبذلك سيحرم العالم من مزايا التعدد الثقافي.

٧: ازدواجية المعايير، فالدول المهيمنة الكبرى، تكيل بمكيالين، مكيال للدول التابعة التي تخدم مصالحها، ومكيال للدول التي تنشر الإستقلال وهي تعمل لمصالح شعوبها وأمنها، وفتح الباب على مصراعيه أمام السلع المستوردة لتحل محل المنتجات الوطنية، وتسمي هذا تكيفاً هيكلياً.

٨: نشر الثقافة الإستهلاكية والثقافة المنحلة والسطحية والثقافة المادية وثقافة تشويه صورة الآخر وثقافة العنف والجنس والثقافة الفارغة التي لا تعطي للحياة معنىً ومقصداً رفيعاً.

٩: لم تعد العمليات الإقتصادية التي تؤدي إلى الربح عمليات إنتاجية، ولكنها صارت عمليات مضاربات في الأسهم والعملة تدار بوساطة الكمبيوتر والانترنيت والهواتف الجوالة عبر العالم وفي مختلف القارات في وقت واحد.

١٠: الثقافة الموحدة ذات صفة تجريدية بحتة، تعبر عن التسامح والتعددية والخيارات الفردية، وهذه القيم العامة "التسامح، والتعددية، وغيرها" قد تصلح لأن تحكم العلاقة بين الثقافات، وقد تصلح للنظام العالمي، ولكنها قد لا تصلح لنظام مجتمع معين، لأنها في هذه الحالة تحتاج إلى أن يكون لها محتوى محدد ولكن القوى الغربية تصر على تطبيق هذه المبادئ داخل مجتمعاتها، ولا تعمل على تطبيقها عبر المجتمعات الأخرى [1].

---

(1) د. عبد الله حسن رزوق: كيف نتعامل مع ظاهرة العولمة / المصدر السابق، ٢٧٩ - ٢٨٠، بتصرف.

فالذي يتخذ من العولمة موقفاً متشدداً ومضاداً، ويعتقد بأن العولمة ليست في صالح الأمة الإسلامية لأنه يرى أن:

العولمة في شقها الإقتصادي تمارس عمليات إفقار للدول النامية وتزيد من حجم الفقراء، ومزيد من الغنى للدول المتقدمة والتقليل من حجم الأغنياء. وتقدر بعض الدراسات أن مكاسب أمريكا السنوية من تحرير التجارة تبلغ حوالي (٢٠٠ مليار دولار)، بينما تقدر خسائر أفريقيا السنوية من جرّاء ذلك بأكثر من هذا الرقم.

فالعولمة مسيّرة بكل آلياتها وجبروتها لتحقيق مصالح دول المركز ولاسيّما الدول العظمى، ولا تسمح مصالح هذه الدول بحدوث تنمية حقيقية في البلاد النامية إلاّ في حدود معيّنة، من ناحية، وفي البلدان محددة ومناطق بعينها، من ناحية أخرى.

وهكذا يتضح بعض ما (للعولمة) من تأثيرات اقتصادية. ومدى هذه التأثيرات من أضرار ومخاطر. ومقدار ما تحمله من بعض الفرص والمنافع.

هذا في الجانب الإقتصادي.

اما على الجانب الثقافي فإنها تمثل في خطاب كثير من الإسلاميين سلاحاً بتّاراً مسلطاً عليهم من قبل الأطراف القوية تسحق به هوياتهم وثقافتهم وأعرافهم وسلوكياتهم، فهي بالتالي وسائط ووسائل محملة ليلاً ونهاراً بالأفكار والقيم والأنماط المكونة للنموذج الثقافي الذي يراد له أن يعولم ويسود.

وفي الجانب السياسي:

فإن العولمة تبشر بالعديد من الإصلاحات السياسية كالديمقراطية وحقوق الإنسان والحرية والمشاركة الشعبية وقيام العديد من منظمات المجتمع المدني.. الخ.

لكن ما هي أبعاد وحدود حقوق الإنسان؟

وهل كل ما يعده الغرب حقاً للإنسان يعد بالفعل حقاً للإنسان من وجهة نظر

الإسلام والثقافات الأخرى؟

وهل للديمقراطية نموذج واحد وهو النموذج الغربي؟ وهل أن هذا النموذج قابل للتعولم؟

وهل يريد الغرب بالفعل إشاعة الديمقراطية في العالم الإسلامي؟

هل يراد للشعوب الإشتراك الحقيقي في شؤون بلادهم؟

هل يراد للشعوب أن تتحرر من الحكم الإستبدادي؟

(ومن الآثار السياسية للعولمة التي أثارت وما زالت تعدّ جدلاً شديداً بين الباحثين، ما سوف تحدثه العولمة تجاه الدولة وسلطاتها ومسؤولياتها ودورها الإقتصادي والإجتماعي... إن الجميع يعترف بأن هناك أثراً قوياً، لكن الخلاف يدور حول طبيعة هذا الأثر، وهل هو انحسار وانكماش لدور الدولة؟ أو تحوّل وتغير في دورها ووظيفتها؟ فكثير يرى أن (العولمة) تضعضع الدولة وتهمشها بوصفها مؤسسة حاكمة مسيطرة، وتفرض عليها التنازل عن الكثير من مهامها لمؤسسات وهيئات أخرى في المجتمع وخارج المجتمع، فضلاً عن أنها تسلب منها ما في أيديها من سلطة الجباية وفرض الضرائب في جانب كبير منها، وفي الوقت ذاته تحول بينها وبين القيام بالعديد من جوانب الإنفاق العام. كذلك لم يعد لها القيام بعمليات التخطيط واتخاذ سياسات تتعلق بالتنمية... كما أن قطاع العلاقات الإقتصادية الدولية هو الآخر سوف يخرج إلى حد كبير من إشرافها وقبضتها...

وأخيراً، فإن العولمة تمارس عملية سياسية خطيرة هي عملية التفتيت السياسي، إذ تجري عمليات التجزئة على العديد من أقطار العالم الإسلامي، بإثارة النزاعات العرقية والدينية والإثنية وغير ذلك، الأمر الذي يفتت الدولة ويحولها إلى طوائف وشيع. بل وربما دويلات هشة بالغة الضعف) [1].

---

(1) انظر: د. شوقي أحمد دينا: المسلم والعولمة.. فرص ومخاطر/ رسالة المسلم في حقبة العولمة، ٤٣٩-٤٤٠، بتصرف.

ويعتقد كثيرون في خطابهم الإسلامي بأن، ما تسعى إليه العولمة الثقافية هو: إيجاد ثقافة عالمية، تعنى بتوحيد القيم حول المرأة والأسرة، وجميع ما يمكن أن يندرج تحت لفظة (الثقافة) فهي توحيد للثقافات بغير حدود، عبر ميدان الإتصالات بقطاعاته المتعددة، وهذه العولمة مبنية على سرعة انتشار المعلومات، وسهولة حركتها مع إمكانية الوصول إليها بغير رقيب.

فالخطر الحقيقي هو (الهيمنة) الثقافية للعولمة. وهذا يصل إلى اختراق الثوابت والأصول. (ويصل إلى التلوث الروحي وهو أخطر من التلوث البيئي) [1].

وهناك من الباحثين الإسلاميين من يرى أن: العولمة الثقافية دعوة من الدعوات العدوانية المتجددة للغرب تجاه الإسلام، إذ أعلن أن التحدي الجديد لمرحلة ما بعد مرحلة الحرب الباردة هو الإسلام، لذلك وجب إقصاؤه وتهميشه بل والقضاء عليه للنيل من العقيدة وتدمير الثقافة الإسلامية [2].

فالغزو الثقافي أو (الاختراق الثقافي)، إنما هو مرحلة غزو واختراق للنفوس بعدما غزت القوة الأبدان والأجساد، والهدف من إخضاع النفوس إنما هو غزو العقل، وتكييف المنطق، وتوحيد الخيال، وصنع الأذواق، وترسيخ نوع معيَّن من القيم، وتكريس أيديولوجيا خاصة، أيديولوجيا الاختراق.

ثم أن العولمة تصر على شيوع ثقافة الإستهلاك وليس ثقافة الإنتاج ومن المعروف أن الدول النامية بأمس الحاجة إلى ثقافة الإنتاج. فضلاً عن أنها تلح على ثقافة التقليد والمحاكاة لا ثقافة الإبداع والمشاركة في الفعل.

وتصر العولمة على شيوع ثقافة الحرية. والحرية قيمة نبيلة ينشدها الجميع، لكن أية حرية؟ ذلك أن العولمة تروج لشعار الحرية التي تتعارض مع العديد من القيم

---

(1) د. محمد العبدة: المصدر المتقدم/٢٥٠.

(2) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: موقف من العولمة..، نقلاً عن د. سناء كاظم كاطع: الفكر الإسلامي المعاصر والعولمة /٢٢٨.

والمبادئ والمعتقدات السائدة في العالم. والنموذج الغربي في الحرية يذهب إلى أنّها حق الإنسان في أن يفعل ما يشاء بغير ضوابط ومعايير وقيود.

ومثل هذا النموذج من الحرية يلحق أبلغ الأضرار بكل المجتمعات، بما في ذلك المجتمعات الغربية.

أضف إلى ذلك أن العولمة تشيع ثقافة المنافسة بدلاً من ثقافة التعاون والتكافل.

وبناءً على ما تقدم:

كان موقف مجموعة من المفكرين الإسلاميين هو موقف الرفض للعولمة، لأنها إذا تحققت وفرضت نفسها بوصفها حالة تاريخية مرحلية على المجتمعات الإنسانية بصورة عامة، فإن ذلك يؤدي إلى انهيار الثقافة الموجودة فعلاً في بعض الدول الإسلامية فلا يمكن الإنفتاح على العولمة، وفسح المجال لدخول الثقافات المتعارضة مع ثقافة البلدان الإسلامية.

وما أراه في هذا المجال، فإن مناقشة الإتجاه الإسلامي الرافض للعولمة تقوم على العودة إلى المرجعيات الفكرية لأغلب المذاهب الإسلامية. ذلك أن تشكل تلك المذاهب الإسلامية من أصول عقائدية تعبدية لا تخضع بالضرورة للنقاش المنطقي السائد المستند إلى مجريات الواقع. فمسّ هذه الأصول والتشكيك فيها يفتح المجال لإبطالها وإلغائها وحصول الإنفجارات الدينية التي تدافع عن نفسها وعقيدتها وثقافتها الدينية فكان الموقف المتناسب مع تلك المذاهب هو الإتجاه الرافض.

وقد ناقشنا هذا الموقف وبيّنا موقفنا منه في كتابنا (العولمة بين التصورات الإسلامية والغربية).

الإسلاميون السياسيون

تستند المجموعة الإسلامية السياسية ومجموعات أخرى من القوى القومية في معارضتها للعولمة إلى صراعات الماضي البعيد ابتداءً من الحروب الصليبية مروراً

بالهيمنة الاستعمارية المباشرة وغير المباشرة على الدول العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين وانتهاء بالسياسات التي تمارسها الدول الرأسمالية المتقدمة إزاء القضايا العربية.

تنظر نسبة كبيرة من سكان الدول العربية بتأثير هذا الهاجس، إلى العولمة لا بوصفها عملية موضوعية وإنما بوصفها مشروعاً أمريكياً تحديداً، يراد من خلالها فرض الهيمنة الكاملة على العالمين العربي والإسلامي.

ويؤيد هذه الرؤية ما ذكره الباحث (توماس بارنيت)، وهو أبرز محلل إستراتيجي في وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاغون)، في كتابه الأخير "خريطة البنتاغون الجديدة: الحرب والسلام في القرن الحادي والعشرين"، يقول فيه:

إن دور االولايات المتحدة الأمريكية الأول ليس المباديء الديمقراطية ولا قيم حقوق الإنسان، بل نشر العولمة الرأسمالية وفرضها بقوة السلاح في كل أنحاء العالم إذا إقتضى الأمر.

ويضيف، "إن" ثورة المعلومات والإتصالات غيّرت معالم الصورة الدولية، لكن الولايات المتحدة بوصفها أمة لم تفهم بعد مضاعفات هذا التطور الكبير، فقواتها العسكرية لا تزال تعمل على أساس ردود الفعل على الأزمات.

صحيح أنها تدخلت عسكرياً في حقبة التسعينات بأكثر مما فعلت طوال مدة الحرب الباردة، إلا أن البنتاغون صنّف هذه التحركات تحت خانة "العمليات العسكرية" وليس تحت خانة "الحرب".

ويرى المؤلف، أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر كانت "هبة من السماء برغم قسوتها"!! ، إنها كانت دعوة من التاريخ للولايات المتحدة كي تفيق من حلم التسعينيات، وتبدأ في فرض قواعد جديدة للعالم.

العدو في العالم الجديد ليس الإسلام ولا المكان، بل عدم الإرتباط بالعولمة الذي يعني العزلة والحرمان، والقمع، وعدم التعليم، وهذه كلها علامات خطر. وبالتالي، إذا فشلت دولة ما في الإنضمام إلى العولمة أو رفضت كثيراً من تدفقاتها

الثقافية، فإنها ستجد في النهاية القوات الأمريكية على أراضيها.

فالعولمة بهذا المفهوم تعمل على تعميم نمط حضاري يخص بلداً معيناً، هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذات على بلدان العالم أجمع. فهي مشروع غربي جديد. وفي مثل هذه الحالة يكون الفكر مغلقاً إزاء العولمة ويصبح الحوار حول الموضوع أكثر تعقيداً. ولكن ما هي تلك الثوابت القومية والدينية التي تسعى العولمة لإزالتها؟ أو بتعبير آخر، ما هي نقاط الصراع التي تثيرها جماعات الإسلام السياسي، ومعها بعض القوى القومية العربية في المرحلة الراهنة إزاء العولمة؟

أولاً: تعتبر الجماعات الإسلامية والقومية العولمة بمثابة تهديد مباشر للهوية العربية والإسلامية، فهي تهديد لـ "أنا" التي تجسد قومية الإنسان العربي المسلم ودينه وثقافته وتاريخه ولغته وتقاليده وعاداته ووطنه.

وأن العولمة تستهدف كل الأديان بما فيها المسيحية، وهي بهذا المعنى تحمل معها وتنشر الكفر والإلحاد. فهي ثقافة أوروبية ـ أمريكية مناهضة للعرب ولكل الأديان. ولهذا يفترض أن ترفض، والقبول بها يعني السماح لها بتفتيت الشخصية العربية الإسلامية واستسلامها أمام الضغط العولمي الجارف.

ثانياً: ترى هذه الجماعات أنّ العولمة بطبيعتها الكونية المناهضة للكونية الإسلامية تسعى إلى إلغاء التنوع الثقافي وفرض ثقافة بعينها، هي الثقافة الإنجلو ـ سكسونية أو الأمريكية، باسم العولمة، فهي الملبس الأمريكي، (الجنيز الأزرق)، باعتباره الزي الموحد للنساء والرجال، والمأكل السريع (الهامبورغر) والمشروب الجاهز (البيبسي والكوكا كولا)، وسبل قضاء أوقات الفراغ وأنماط الحياة الغربية والموسيقى ونوع القراءة ومواد الدراسة، إنه تجاوز تام على أنماط حياة العرب والمسلمين، وأنها نفي للوطن والأمة والدولة.

فقد كتب صاموئيل هنتنكتون في كتابه "صدام الحضارات" يقول: في هذا العالم لن تكون الصراعات المهمة والعنيدة والخطيرة بين الطبقات الإجتماعية أو بين الأغنياء والفقراء أو بين أية جماعات محددة اقتصادياً. الصراعات ستكون بين

شعوب تنتمي إلى كيانات ثقافية مختلفة.

ثم يواصل قوله، وكما يظهر سوف لن تكون العلاقات بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى ثقافات مختلفة علاقات وثيقة، بل غالباً ما ستكون عدائية. بيد أن هناك علاقات ثقافية هي أكثر عرضة للصراع من غيرها. على المستوى الأصغر، فإن أشد خطوط التقسيم الحضاري عنفاً هي تلك الموجودة بين الإسلام وجيرانه الأرثوذكس والهندوس والأفارقة والمسيحيين الغربيين. وعلى المستوى الأكبر فإن التقسيم السائد هو بين "الغرب والبقية"، مع أشد الصراعات القائمة بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الآسيوية من جهة والغرب من جهة أخرى. ومن المرجح أن تنشأ في المستقبل أخطر الصراعات نتيجة تفاعل الغطرسة الغربية والتعصب الإسلامي والتوكيد الصيني. وفي هذا التوجه تبرز مخاطر جدية على العلاقات في ما بين الشعوب وعلى الخلط بين العولمة بوصفها عملية موضوعية وبين العولمة على أنها سياسة تمارسها البلدان الرأسمالية المتقدمة.

ثالثاً: ترى هذه الجماعات بأن القيم الغربية المعولمة وأيديولوجية العولمة يراد بها القضاء على القيم الإسلامية والعربية الأصلية والسماوية، فالعولمة، بالنسبة لهم، تهديد مباشر للثوابت الدينية السماوية بوصفها سنناً كونية لا يمكن ولا يجوز تغييرها. فهي في نشاطها ضد العولمة تؤكد على ما يأتي:

إن العالم يسير على وفق سنن كونية ثابتة، وهي من عند الله ولا يمكن تعديلها أو تغييرها، وأن الدين الإسلامي دين كوني وشمولي يجسده القرآن والشريعة الإسلامية، وهي أحكام قابلة للتطبيق عالمياً وفيها الإجابة عن كل الأسئلة التي تطرحها الحياة على مدى العصور، كما لا يجوز فصل الدين عن الدولة، في حين تسعى العولمة إلى فرض عملية التنوير والعلمانية والعقلانية والقضاء على الدولة والسيادة الوطنية لصالح الغرب والشركات المتعددة الجنسية.

وأن الأزمة التي يعيشها المجتمع الإسلامي وانتشار المظالم والفساد في العالم الإسلامي ناشئة عن هرولة العالم الإسلامي لاهثاً وراء الثقافة والحضارة الغربية

الدخيلة التي إن تواصلت فإنها ستدمر العالم الإسلامي وتقضي على حضارته.

وأن الصراع الراهن مع الغرب ليس إلاّ عملية تجديد للتحديات السابقة التي واجهها العالم الإسلامي من جانب الغرب قبل قرون عديدة، وأن العولمة الجديدة، التي تستند إلى حضارة المجتمعات التكنولوجية المتطورة، تريد نشر الفساد والمظالم والتفسخ الأخلاقي وتغيير القيم والعادات في جميع أرجاء العالم الإسلامي والقبول بها يعبر عن ضعف المسلمين إزاء تحديات الغرب. ذلك أن العولمة تريد فصل الإنسان العربي عن وطنه وأمته ودولته ودينه ليصبح مفرغاً من أي محتوى فكري وثقافي وسياسي، ولتفرض عليه أيديولوجيا العولمة الغربية.

رابعاً: تبشر هذه الجماعات بأن الغرب يحارب الثقافة والهوية العربية الإسلامية من خلال نشر قيمه الغربية التي لا مكان لها في القرآن والشريعة الإسلامية وفي عادات وتقاليد وتراث المسلمين، ومنها بوجه خاص فرض عملية التنوير والعلمانية على المجتمعات الإسلامية، بما فيها الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، وفرض الديمقراطية على المجتمع، والترويج للائحة حقوق إنسان غربية المصدر والثقافة، والدعاية لحرية المرأة ومساواتها بالرجل ورفض تعدد الزوجات، والترويج للحرية الجنسية والسماح بالزواج من الجنس المماثل، ورفض الرق الذي لم يحرمه الإسلام، والتحلل من كل التزام أخلاقي وعائلي، ورفض العقوبات التي يمارسها المسلمون إزاء المذنبين، وتنظيم الغزو وتنفيذه والاختراق الثقافي الغربي العولمي للعرب والمسلمين.

وترى هذه الجماعات الإسلامية في التلفزة والفضائيات والكومبيوتر والهواتف اليدوية أجهزة تخترق حرمة البيوت وتقاليد الأسر المسلمة وعاداتها وأخلاقها وثقافتها بعرضها مظاهر الحياة والحضارة الغربية المعولمة لفرض أنماط حياتها المتفسخة والإباحية وأفلام الرعب والعنف والجنس والجريمة وأفلام الدعاية الجنسية المثيرة للشهوات على المجتمعات الإسلامية والدعاية لسلع مرفوضة إسلامياً لبث التحلل والفساد في المجتمعات العربية الإسلامية وبين الشباب على نحو خاص

لكي تتمرد على مجتمعاتها وقيمها وتتخلى عن عاداتها وتقاليدها العربية والإسلامية، وهي عاجزة عن إيقاف مثل هذا الغزو الثقافي. إنها عملية معادية ينبغي التصدي لها. وهي مسعى خبيث لنفي الحضارات الأخرى غير الغربية وأهم آلياتها تقويض السيادة الوطنية والهوية الثقافية للإنسان العربي المسلم وصورته الجمعية الإجتماعية والسيطرة عليه، وعلى هذا الأساس فهي ترى أن القيم الإسلامية السماوية هي التي تتعرض إلى غزو من الثقافة الوضعية التي أقامها الغرب، والتي تدفع باتجاه خسارة العرب والمسلمين لهويتهم القومية والإسلامية لصالح النزعات المادية العولمية، وهي إفساد فظ لأخلاق المسلمين وإبعادهم عن دينهم وعروبتهم.

الإتجاه الإيجابي

يتبنى عدد من المفكرين الإسلاميين التنويريين فكرة التفاعل مع عناصر العولمة إذ لا يجدون مانعاً بين العولمة والأسس الفكرية الإسلامية. فإن (كل التطورات تدفع إلى طرح سؤال ما هو مصيرنا في ظل هذه العولمة التي يبدو أنها لا شيء قادر على الوقوف في طريقها؟ ما هو مصير هويتنا، وثقافتنا الذاتية، وتاريخنا، وما هو موقفنا من كل ما يجري؟ إنها الأسئلة ذاتها التي سبق أن عرضناها عندما فاجأتنا الحداثة الغربية في أواخر القرن الثامن عشر، وهي الأسئلة ذاتها التي نعرضها عندما نفاجأ دائماً بكل جديد، ودائماً نحن من المفاجئين. فالعولمة إجراء تاريخي بعيد الغور، كان واضحاً منذ عقود زمنية كثيرة. ولكنها لم تصبح هاجساً وقضية إلا بعد أن أصبحت واضحة لكل صاحب عين، بل ولمن ليس له عين أيضاً. قبل سنوات عدة كانت القضية الساخنة بالنسبة لنا هي أطباق الاستقبال الفضائي، وخطرها على كل ما نعتز به من هوية وثقافة ونحو ذلك. كانت هناك صيحات الويل والثبور وعظائم الأمور، ولم يكن الحل في التصدي لمثل تلك الظاهرة إلا النصح بعدم اقتنائها، أو منعها، أو التشويش عليها. كلها حلول تنبع من منبع

واحد ألا وهو الرفض السلبي، وآليات المنع والقهر، من دون تقديم البديل الإيجابي. فماذا كانت النتيجة؟) [1].

ومن الواضح، أن المسألة ليست بحاجة إلى أي تعليق، لأن الجواب واضح وملموس فقد أصبحت تلك الأطباق المرفوضة جزءً أساسياً من أي بيت تدخله. وهاهي العولمة (الكاملة) تفجئنا كالعادة، بعد أن نضجت على نار هادئة ونحن في خضم أسئلتنا المعتادة ذاتها، ومن ثم ترتفع الأصوات محذرة بالخطر والذوبان الذي كنا نعتقد أننا نقف إزاءه موقف الند للند، فما العمل؟ ليس هناك إلا عمل واحد ألا وهو (المشاركة) وإلا فإن الرفض المطلق لن يؤدي إلى أية نتيجة، بل وإن مثل هذا الرفض هو الذي سيؤدي في النهاية إلى القضاء على الهوية والثقافة الذاتية، وذلك بمثل ما قضت ثقافات في الماضي على ثقافات تاريخية لم يكن لها من آليات الدفاع إلا آلية الرفض المطلق، من دون محاولة الفهم ومن ثم المشاركة الإيجابية.

لا تعني العولمة بالضرورة أحادية الثقافة، بقدر ما تعني الثقافة المشتركة التي تتفاعل في إطارها الثقافات الذاتية لمختلف الشعوب. وأن العولمة ليست شراً كلها، بل ليست شراً على الإطلاق حين يعرف كيف يتعامل معها. وثقافتنا الذاتية ليست بذاك الضعف الذي نبديه حين يدق ناقوس الخطر من أي متغير عليها، وكأنها طفل صغير لا يعيش بغير وصاية ولكنها سوف تكون ضعيفة إذا بقيت مواقف الوصاية عليها كما هي. الاندماج في العصر، ومحاولة امتصاص المتغيرات والتحولات بعقل متغير، والقضاء على هذا الخوف الهوسي من ضياع الهوية والثقافة الذاتية، هو الطريق إلى الحفاظ على كينونتنا في عالم لا يرحم، وتحولات لا تعرف الوقوف.

ويرى الباحث، أن العولمة تنقسم على علم ومذهب، فهي من حيث استغلالها

---

(١) لاحظ لذلك مفصلاً تركي الحمد ـ الثقافة العربية في عصر العولمة/ ١٢.

لقوانين هذا الكون وسنن الله تعالى فيه لتحقيق الرفاه الإنساني، بتوفير الوسائل الحديثة التي تجعل الأشياء قريبة المنال، وقادرة على تعميمها في أرض الله تعالى، وتحل كثيراً من مشاكله وتدفع عنه العوز والحاجة، وتجعله في رخاء واستمتاع بطيبات رزق الله تعالى، وتعينه على تسيير حركة الحياة فإن العولمة إيجابية وهي توفر فرصاً ووسائل لا تتناقض مع الإسلام في أهدافه وغاياته من أجل سعادة الإنسان. فهذه العلوم هي ملك بشري لا خصوصية لها، وهي داخلة في مفهوم الإباحة، إذ أباح الله تعالى للإنسان أن يستغل الكون في كل الإتجاهات إلاّ ما قام الدليل على منعه. ومن طبيعة الحياة أن لا تقف بل تتكاثر المعرفة وتتكاثف لتعطي من بدأ من الإنجاز البشري في هذا الكون.

هذه هي سنة الله تعالى، وقد أشار سبحانه وتعالى إلى هذا التطور في قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [1]. أي أن قابلية التطور قائمة إلى يوم القيامة.

فالحياة الدنيا آخذة في التغيير من حال إلى آخر على وفق قانون التطور، الذي يشبهه الله تعالى بنبات الأرض الذي يتغير من حال إلى حال حتى يأتي أمر الله تعالى، يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [2].

فالآية المباركة صريحة، بأن البشرية لن تقف عند طور محدد. بل هي آخذة في الرقي مع مرور الزمن.

فالعولمة من حيث هي علم لا تخرج عن هذه السنن الإلهية، فليس للمسلم أن

---

(1) سورة فصلت: الآية ٥٣.

(2) سورة يونس: الآية ٢٤.

يتوجس خيفة من هذا التطور، فهو مما أفاءه الله سبحانه وتعالى على البشرية. بل على المسلم أن يملك ويمسك زمام هذه الحضارة ويتمكن من تقنيتها لأنها هي التي تجعل العلو للكلمة.

وهذا ما نسميه بالتطور العلمي الإيجابي للبشرية.

وهناك تطور آخر للبشرية، وهو ما يتعلق بالأفكار والآراء والمعتقدات التي تمثل مذهب الناس، فهي الأخرى دخلت عصر العولمة، إذ استخدمت التقنيات المتقدمة والسريعة في الترويج لهذه المذاهب عبر القنوات الفضائية وشبكة المعلومات العالمية، وعبر السينما والمسرح والفن...

ثم بعد ذلك ينتهي الباحث الكريم إلى أن:

للمسلمين أن يستخدموا الجانب العلمي من العولمة أو بالأحرى ما تستخدمه العولمة، وأن يوجهوا العلم ويعيدوه إلى رشده عن طريق ما توصلت إليه البشرية من معطيات حضارية قائمة على سنن الله تعالى في خلقه... [1].

ومن الباحثين من يرى أن:

على المسلمين أن يهبّوا ليشاركوا الآخر في وضع ملامح عالم الغد... وفي مرجعية المسلمين ما يدفعهم لذلك ويحرضهم عليه. وأن انزواء المسلمين عن هذه المشاركة، واختيار موقع المتفرج إنما يمثل صدمة للأمانة التي ندبوا إلى حملها للعالمين، ومعارضة واضحة لمقاصد الشريعة الإسلامية.

وإن غاية المسلمين من مشاركة الحضارات الأخرى في بناء المشترك الإنساني هي تنفيذ أوامر الإسلام، وهي مقاصد كبرى دعت إليها الشريعة المقدسة، وتبقى الغاية الكبرى تعايش الإنسانية كلها في دولة كونية تقوم على الشعور بالمسؤولية في إحقاق الحق وضمان حرية الإنسان وكرامته.

ثم أن الباحث الكريم يرى عدم إمكانية بناء مشترك إنساني ما لم تتحقق جملة

---

(1) خميس بن راشد العدوي: نحو رؤية لحقبة العولمة/ رسالة المسلم في حقبة العولمة، ٣٧٨، بتصرف.

من المقاصد وهي:

١. التعارف والتعاون والتكامل

ويذكر جملة من الآيات المباركة الدالة على هذا المقصد منها قوله تعالى: **﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾** (1).

٢. تحقيق سلام عالمي قوامه العدل

بدءاً من الأسرة، الخلية الأولى للمجتمع، إلى العشيرة، إلى القبيلة، إلى الدولة، إلى العالم، وابن آدم لا همّ له سوى إقامة العدل في محيطه وإشاعة السلام، وهذا ما تترجمه تلك العقود والمعاهدات في قرون ما قبل الإسلام وبعده.

ثم يذكر جملة من الآيات الآمرة بالعدل منها قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيراً﴾** (2).

ويذكر جملة من الباحثين الآثار الإيجابية للعولمة:

١: التقنيات المتطورة، من الإنترنيت والفضائيات، ويستطيع المسلمون من خلالها نشر الإسلام وإعطاء الصورة الصحيحة للإسلام، ودعوته للبشرية كافة.

٢: النظر إلى العولمة بوصفها محرضاً حضارياً ومنبهاً للحماية الثقافية، والتشبث بالذات، وتحقيق الإندماج في العولمة بعيداً عن الذوبان، وتأكيداً لسنة المدافعة الحضارية وإغنائها بالتنوع.

٣: الإستفادة من القوانين العالمية والمعاهدات الدولية التجارية وغيرها للتواصل وتبليغ ما يمكن تبليغه إلى الآخر.

---

(1) سورة الحجرات: الآية /١٣.

(2) سورة النساء: الآية /٥٨.

٤: إن الـدول المتمكنـة تقنيـاً، المسيّرة لعجلـة العولـمة اليـوم هـي دول تحتـوي في جوفها على قوميات وأعراق وألوان وأجناس وطبقات هي أشبه بجزر ثقافية واجتماعية بخصوصياتها، ضمن محيط الدولة الكبيرة، لم تتمكن من هضمها وتذويبها، برغم كل الإمكانيات والمحاولات [1].

تحديد الموقف

ونحن نحاول في دراستنا هـذه تحديد الموقف من هـذه الظاهرة في ضوء فكر مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) ومذهبهم، فهل الموقف هو الموقف السلبي أو الإيجابي، وبخاصة بعد أن رأينا عدم وجود تصادم حقيقي بين العولمة والفكر الإسلامي؟

إن المواجهة بين العولمة والدين الإسلامي لا تتم في منظومة الإتصالات التي هي إحدى العناصر المكونة للعولمة، ولا في منظومة المعلومات وهي العنصر الثاني، ولا في حقل التقنية وهي العنصر الثالث من العناصر الفاعلة في تحقيق العولمة، لأن الشريعة الإسلامية لا تتخذ موقفاً سلبياً أو تحريمياً من شبكة الإتصالات، لأن الشبكة حين تصبح أمراً واقعاً وحضارياً تساعد الناس على الإنتقال من قطر إلى قطر آخر، أو من قارة إلى قارة أخرى، فتدخل في ضمن الأهداف المشروعة والمقبولة لدى الشريعة الإسلامية، لأن الشريعة تحاول إعطاء الكمالات الممكنة للإنسان في حقلي المادة والمعنى، الجسد والروح، فإذا دخلت هذه الشبكة في ضمن العناصر المحققة لذلك الهدف كان الموقف إيجابياً لا سلبياً.

فضلاً عن أن الأمر في المنظومة المعلوماتية أيضاً من هذا القبيل فإن الشريعة عندما تحث على طلب العلم والحكمة، وأن الحكمة ضالة المؤمن، فهي لا تمانع من استخدام الأجهزة الموجودة في نقل هذه المعلومة من منطقة إلى منطقة أخرى. أو

---

(1) أحمد بوعود: العولمة وبناء المشترك الإنساني: رسالة المسلم في حقبة العولمة/ ٥٤٣، بتصرف.

من قطر إلى آخر، أو من قارة إلى قارة أخرى، بل تدخل التقنية ضمن هذه الدوائر التي شجعت عليها الشريعة المقدسة.

وهكذا الأمر في حقل التقنية فعندما تتحول "التقنية" إلى عنصر مساعد للإنسان في تحقيق أهدافه ورغباته المشروعة، وتحقيق الحياة السعيدة، تدخل في ضمن المحاور التي شجعت عليها الشريعة المقدسة.

لكن المواجهة المحتملة بين العولمة والشريعة الإسلامية تقع في ميدان (الثقافة)، فهل هناك مانع يمنع من قبول العولمة بوصفها ظاهرة حضارية معاصرة داخل الشريعة الإسلامية المقدسة؟

بتعبير آخر، هل تتعارض الثقافة التي تبشر بها العولمة وتحاول تعميمها على سكان الكرة الأرضية مع المعرفة الدينية أم لا؟

لا تبدو العولمة، في سعيها لتكوين إطارٍ عالمي، بعيدة عن الفكر الإسلامي الذي يسعى إلى ذلك هو الآخر. بل ينتظر، في نهاية الأمر، المجتمع الصالح الذي يرث فيه الله سبحانه الأرض لعباده الصالحين في وحدة إنسانية ودينية يسودها العدل والإيمان. فالعولمة إذن ليست بالضرورة تشكيلةً من تشكيلات النظام الرأسمالي الذي تفرضه الولايات المتحدة وأوربا على بقية أنحاء العالم.

من خصائص التفسير الإسلامي الشيعي، التعويل والإعتماد على العقل في كثير من المقولات الشرعية. وليس دور العقل في المقولات الشرعية مختصاً بأصول الدين فقط، وإن كان دور العقل فيه "في أصول الدين" هو الدور التأسيسي. ومن هنا اتفق المتكلمون من الشيعة الإمامية على أن المكلف يجب أن يأخذ الأصول التي تبتني عليها الشريعة المقدسة من العقل لكن مع فتح الباب للإنسان لأن يجتهد في تأسيس تلك الأصول وعقلانيتها بما يعتقد ويقتنع به. لأن القناعات الفردية نسبية ومتفاعلة مع البنية العقلية لديه، فقد يكون هناك دليل مقنع لشخص وغير مقنع لآخر. أو يكون لدليل واحد تفسيرات عدة فيأخذ كل مكلف تفسيراً من تلك التفاسير لقناعته بتمام ذلك التفسير وكماله.

فالأسس الأولى والأصلية في البنية العقائدية للإنسان المسلم في ضوء التفسير الشيعي (الإمامي) أسس عقلية من دون شك ولا شبهة. وعندما يصل المسلم مرحلة البلوغ والتكليف الشرعي ويصبح شخصية مستقلة يكون مكلفاً ببناء معتقداته الأصلية على أدلة عقلية. فالتوحيد والعدل مؤسسان على أدلة عقلية، وهكذا النبوة التي لها أدلتها العقلية الخاصة، وكذا الإمامة فإنها مبنية على الدليل العقلي، فضلاً عن أن المعاد يعتمد على مجموعة من الأدلة العقلية.

والحاصل، أن المكلف الشيعي عقلاني في أصول دينه إذ يعتمد على أسس عقلية متكاملة ومقنعة على نحو النسبية.

هناك دلائل كثيرة على وجود أحكام مشتركة بين العقل والشريعة. فكما أن الشريعة تحكم بالوجوب، كذلك العقل يحكم بالإلزام إما فعلاً أو تركاً. ومن هنا فالأحكام الفرعية مؤسسة على المصالح والمفاسد فتصبح بذلك الأحكام الفرعية أحكاماً عقلانية تعليقية. بمعنى أن العقل لو تمكن من إدراك الواقع وتشخيص المصلحة لحكم بنفس ما حكمت به الشريعة المقدسة. لأن الحركة العقلية محدودة والنفوذ العقلي محدود فلا يتمكن العقل من رؤية المصلحة والمفسدة بصورة عامة.

ومن هنا، إذا ثبت أن الأحكام الفرعية أحكام معللة بقضايا عقلية ومؤسسة على أدلة عقلية يثبت في نهاية المطاف ولو بصورة إجمالية أن الأصول التي تتركب منها الشريعة الإسلامية في ضوء التفسير الشيعي كلها عقلية ومؤسسة على الدليل العقلي في مجالي الأصول والفروع معاً.

وبناء على ما تقدم، فنحن لا نتخذ من العولمة موقفاً رافضاً لأنها تثير الخوف والرهبة وتستوجب اتخاذ المواقف السلبية منها عند من لم تكتمل لديه النظرية الدينية ولم تؤسس على أصول عقلية. ولهذا عند إجراء مقارنة بين النظريتين، النظرية المبنية على أسس عقلانية متكاملة، والنظرية المبنية على أسس غير عقلانية وغير متكاملة، فإنه لا شك ولا ريب في أن الهزيمة ستكون في النهاية للفكر غير المبني على الأسس العقلية.

ولا ريب في أن النظرية الدينية التي لا تؤسس على العقل تنهزم عند مواجهتها الفكر المعاصر المبني على أسس وأصول عقلية وعملية مجربة وواضحة. ومثل هذه المذاهب ليس بإمكانها الصمود أمام النظريات والأفكار المعاصرة. فلو اتسعت دائرة العولمة الثقافية لما تمكنت مثل هذه المذاهب المبنية على الأصول والمباني الضعيفة من الصمود والوقوف أمام الأفكار العقلانية المطروحة في العالم بهذا المستوى الكبير. وهذا لا يخص الأفكار الدينية وحدها وإنما جميع الأفكار السياسية والإقتصادية والإجتماعية التي لا تستند إلى العقل والتجربة والمعرفة.

إن بعض التيارات الإسلامية تشعر بالهلع غالباً حين يتعلق الأمر بالتفاعل مع الخارج. والسبب هو أن دور البناء في العقل مفقود لديها. إن القناعة المبنية على الأسس العقلية لا يمكن أن تهزم في حالة الدخول في مواجهة فعلية مع الثقافة المعاصرة في المواقع التي تتحقق فيها المصادمة. والإنسان المعتمد على نفسه وعلى ثقافته والمعتز بحضارته ودينه وانتمائه المذهبي لا يخشى الدخول في مواجهات حضارية مع الآخر. فالعولمة تفتح الباب فيما لو قمنا بترشيد الفكر الإسلامي وعرضه بما يتناسب مع الحالة المعاصرة، وهو سيكون الفكر المنتصر والذي يتمكن من حسم المعركة الثقافية لصالحه.

يمكن لنا أن نتساءل، لماذا يتعمد بعضهم تحجيم تفكيرهم ويكتفون بالإهتمامات الضيقة برغم الإمكانيات الكبيرة التي من الممكن توفيرها؟ فإذا كان توسيع الإهتمامات وتطوير الإمكانات، واستغلال الفرص، والتفكير على مستوى هموم العالم والتاريخ حراماً، فما هو الدليل؟! وإذا كان ذلك حلالاً أو واجباً فلماذا هذا الإحجام والتكاسل والتناسي؟ وبخاصة أنّ صدام الأفكار والثقافات والحضارات تشتد وتيرته معتمداً على إمكانيات فكرية قوية وعملية وعلى تقنيات هائلة وعلى اقتصاديات متينة وعلى حجم هائل من الإنتاج الثقافي الذي يتفاعل مع المجتمعات في وقت نقف فيه على تخوم العجز عن انتاج مثل هذا القدر الهائل من الأفكار الثقافية في ظل أنظمة تقليدية مستبدة تحارب حرية الفكر وتحد من

المعرفـة وتسـعى إلى تجهيـل شـعوبها وإبقائهـا نائمـة في خضـم الـروتين التقليـدي للثقافات الشعبية الفطرية التي لا تصمد أمام وقائع العصر وسعة الجدل الـدائر فيـه حول مختلف المصالح والأفكار والتطورات.

بمراجعة دقيقة في السيرة النبوية نجد كثيراً من الأحاديث والوقائع التي تشير إلى ضرورة سعي المسلمين نحو التقدم التقني، وعلى الصعد كافة. فالمسلمون مطالبون إذن بالقيام بثورة حضارية جديدة كبرى، ينطلقون منها ويشاركون ويسهمون فيهـا بكل وعي وشجاعة بناءً على ما تمليه علينا مصالح واستراتيجيات ديننا الحنيـف، وأن لا نـركن إلى التـأثر بالجاهليات، وأن لا نبـدي في أثنـاء ذلـك مـا يحلـو لنـا مـن معاذير واهية، فمشكلة تأخرنا وهزائمنا هي مشكلتنا نحن دون غيرنا.

والذي اعتقده في نهاية البحث، أن المجتمع الإسلامي بحاجة إلى إعادة النظر في موقفه من العولمة نظراً لاتخاذ الفكر الإسلامي مواقف تمثلت بالإنفعـال والإربـاك وهي مواقف نفسية أكثر منها علمية، وكـان الأجدر في هـذا المجال أن نحتكم إلى الجانب العلمي وليس إلى الموقف النفسي المستجيب لحالة الممانعة. فالموقف العملي والعلمي يساعد على المعرفة. ونظراً لهذا الإختلال بين الموقفين فقد حدث نوع من الخلل في الرؤية الإسلامية تجاه العولمـة متمثلاً بـالرفض وعـدم التعامـل والتشكيك بها. فقراءة الإسلاميين للعولمة قراءة ناقصة تحتاج إلى مزيد من الموضوعية وهذا ما لم يحصل، فقد اعتاد الإسلاميون قراءة المصطلحات الوافدة قراءة خوف وتوجس وتشكيك في بادئ الأمر ثم كانت ـ فيما بعد ـ قراءة متوازنـة تتسـم بالثقـة والثبـات. فقـد وجّـه الإسـلاميون مختلـف النعـوت للعولمـة في القـراءة الأولى "بوصـفها إرادة للهيمنة وإقصاء وتدميراً، وأنها تمثل مرحلة استلاب وطمس وتنميط، إلى غير ذلك من أوصاف وتسميات يمكن أن تؤلف منها قاموساً يطلق عليه قاموس العولمة".

والذي ينبغي على الإسلاميين إدراكه هو تكوين معرفة علمية للعولمة بعيـداً عـن هاجس الخوف والرفض.

الموقف من عولمة الثقافة

لا تعني العولمة أن جميع الأفراد المقيمين على وجه الأرض سوف يندمجون في الشبكات المالية والمعنوية والثقافية المعولمة. فالأغلبية الساحقة من سكان المعمورة لا يزالون يعيشون خارج الثمار الموعودة للعولمة، وربما لن يقطفوا منها شيئاً أبداً ولن يعيشوها إلا على مستوى الخيال والحلم.

إن الغالبية التي ترى أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الفاعل الرئيس في عملية إعادة إنتاج نظام هيمنة جديد تحت شعار العولمة على وفق الطراز الأمريكي ينسون الجذور القوية للثقافة الوطنية والقومية التاريخية التي احتفظت على مر التاريخ بعناصرها من دون أن تذوب في نمط ثقافي واحد، ولا يقتصر هذا على الثقافات الدينية أو القومية في العالم النامي وإنما في بلدان أوروبا نفسها إذ نجد الإحتفاظ بالمزايا الثقافية لشعوب أوروبا قائماً، على الرغم من انتشار نمط المطاعم الأميركية السريعة. فهناك أنماط ثقافية في البيت والمدرسة والشارع والمؤسسة الدينية ما تزال تدين لتراثها المحلي. وأكثر من ذلك نشهد صراعاً سلمياً لعناصر الهوية الثقافية في عدد كبير من بلدان أوروبا. فالدول الاسكندنافية ليست بالضرورة خاضعة لنمط ثقافة دول البحر المتوسط الأوربية أو بالعكس .

إذن يمكن الانفتاح على العالم والإعتراف المتبادل بالآخر من دون فقدان الهوية الثقافية. فالثقافات بغض النظر عن مستوى حجمها أو قوتها تتفاعل. ويمكن أن نرى كثيراً من عناصر الثقافات الصينية والهندية والأفريقية والعربية مؤثرة في الثقافة الأوربية ومتفاعلة معها سواء في النمط المادي أم النمط الروحي.

إن تأثير أمريكا في مجال الثقافة لم يولد مع العولمة الجديدة. فهو يشمل نطاقاً واسعاً يبدأ بأفلام السينما التي اشتهرت هوليود بإنتاجها والمواد المتلفزة ومنتجات الشركات الإلكترونية من حواسب وأقراص "ديسكات" وبرامج، وحتى أنماط الاستهلاك الأمريكية في مجال الطعام واللباس واللهو والموسيقى والتبغ، إذ دخلت

تلك الأنماط الأسواق العالمية جميعها من دون استثناء مما نبّه مختلف الشعوب على ما يحيق بها فأصدرت كل من فرنسا وكندا، وهما من الدول الصناعية السبع قوانين تحظر نشر مواد أجنبية/ أمريكية/ مأخوذة عن الأقمار الصناعية ونقلها. وبالطبع لم تجبر الولايات المتحدة فرنسا أو كندا على الخضوع لهذه المواد.

إن الخطاب الذي يبشر بإمكانية مقاطعة العولمة هو خطاب انعزالي عاطفي لايستند إلى وقائع وإمكانيات ملموسة. وإنّ مايثير الغرابة هو عجزنا، في ظل كل التقدم التكنولوجي الذي حصلنا عليه من الغرب، عن تقديم الصورة الصحيحة عن ثقافتنا.

ففي ظل العولمة الثقافية لا يمكننا الإنزواء والإنضواء والتقوقع على أنفسنا، وأن نعيش مهمشين نتقولب كما يراد لنا. لأن العالم يتغير بسرعة فلابد من التفاعل مع التغيرات والتطورات الحادثة.

إن آليات العولمة، ومنها الآليات الثقافية، هي نتاج العقل البشري. فهو جهد إنساني، ونتاج عالمي لا وطن له، ومن حق البشرية أن تنتفع به وهذا هو شأن التطور الحضاري والثقافي عبر الحقب والعصور. فكل أمة أنتجت حضارة معينة كان لها نصيب في رفد البشرية بعطاءات العلم والمعرفة، وقد كان للمسلمين دور في هذا المجال، إذ أفادت من نتاجهم العلمي والمعرفي أمم أخرى.

وتناول كثير من الكتاب العرب والإسلاميين الجانب الثقافي للعولمة وكان الحذر والتحذير من الغزو الثقافي طابعاً مشتركاً لخطاب أولئك الكتاب. وقد عقدت كثير من المؤتمرات العربية لمناقشة الوضع الثقافي العربي في ظل العلومة ومناقشة الجانب الثقافي للعولمة ومصير الثقافت الوطنية، وبخاصة في عقد التسعينات. ومن المؤسف أن أكثر تلك المؤتمرات لم تنتج موقفاً موضوعياً قادراً على إرساء أسس ثقافية تواجه العولمة من خلال فرز القيم الثقافية التي تخدم الإنسان العربي والمسلم عن تلك التي قيّدت وكبّلت هذا الإنسان وجعلته أسيراً لاعتزاز عاطفي بثقافة تحتاج إلى تجديد وإصلاح وتطوير.

وفي تعليقه على تصدي المؤتمرات العربية للعولمة الثقافية يقول: (**الدكتور نبيل ياسين**) في مقاله المنشور في جريدة الحياة عام ١٩٩٨م بعنوان (**حول العولمة ومؤتمراتها العربية**):

إن دور العرب في العولمة يظل هامشياً ومحدوداً، مثل هذه المؤتمرات تماماً. وإذا بقينا في مؤتمرات العولمة فإن ما تقوله هذه المؤتمرات لا يبدو حتى الآن أكثر أهمية وحركية مما قالته حركة الإصلاح الديني عن (عولمة القرن التاسع عشر). فمشروع حركة الإصلاح الديني كان محاولة كبرى لصد (عولمة القرن التاسع عشر) التي وضعت الشرق في تبعية للغرب. واليوم تبدو الأمور في شكل آخر. تبدو من ناحية أكثر صعوبة وتبدو من ناحية أخرى أكثر سهولة. صحيح أن مفهوم (العولمة) لم يظهر إلا منذ وقت قريب جداً، ووسائله وآلياته جديدة تناسب نهاية هذا القرن سياسياً وتكنولوجياً وثقافياً، إلا أن محتواه ليس جديداً.

وإذا جرت معالجة العلاقة مع الآخر، أو مع العالم في أطار العودة إلى التراث، فإن العولمة اليوم تجرى في مناخ من سيطرة ثقافة التلقي عن الغرب. ويشكل هذا التلقي أرضية خصبة لعولمة ثقافية ـ خارج اللغة ـ تتجاوز مفهوم الغزو الثقافي إلى تفكيك ماتبقى من أطر ثقافية للمجتمعات التي تحاول الحفاظ على الخصوصية.

ننسى غالباً أن نقل التكنولوجيا (إنتاجاً أو استهلاكاً) ينقل معه القيم الثقافية التي تعبر عنها. والمشكلة الكبرى، عربياً، تكمن في أن هذا النقل لا يتطابق مع الشروط الإجتماعية التي يقوم عليها. ولذلك ظلت مشكلة (الحداثة) مشكلة نظرية عربياً. أما مشكلة (مابعد الحداثة) فتبدو ضرباً من الطرافة الحزينة. وهنا تكمن واحدة من أكبر مشكلات الثقافة العربية في علاقتها بمجتمعاتها، وهذه المشكلة لا تخلو من رياح الإنخراط التبعي في العولمة حتى لو بدت مخيفة لبعضهم. فهي قادرة على الإبتلاع حينما توفر تناقضاً عميقاً في العلاقة بين الفكر وقاعدته في المجتمع.

إن خصوصية ثقافتنا الإسلامية المتنورة تقبل الحوار مع الآخر، وترفض

الإنسحاب من مواجهة الأفكار المضادة. بدعوى التمسك بالهوية، وهذا هو جوهر المتنورين الذين ينادون بالإصلاح الداخلي ولا يهربون من العولمة بل يواجهونها بعمل ورأي إيجابي يرقى بالأمة نحو مراتب النهضة المؤهلة للحوار والتناقض.

لذا أجد من الضروري، الدعوة إلى الحوار الحضاري والتفاعل الحضاري في مقابل الغزو الفكري والإستلاب للهويات والثقافات والقوميات.

عولمة الهوية

تمثل الهوية طموحاً شرعياً شرط ألا تتحول إلى خطر مهدد للذات وللآخر معاً. ومصدر هذا الخطر يكمن في أجراء قطع بين وعي الهوية وخطابه ووعي الوضع التاريخي المعاش.

يعرض الباحث برهان غليون سؤالين في مسألة الهوية:

الأول: هل هناك بالفعل مشكلة هوية؟

الثاني: هل تتعرض الهوية إذا وجدت إلى خطر التهديد أو الانحلال أو المحو بسبب العولمة؟

يعتقد ناكرو الهوية **(كما يعبر عنهم برهان غليون)** أن المسألة مصطنعة سببها هوس بعض التيارات الفكرية التي تخاف من الحداثة والإنخراط في الثقافة العصرية، بالتراث والخصوصية. ونزوعها نحو تأكيد هذه الخصوصية. ويستندون في ذلك إلى التأكيد المستمر في خطاب بعض الحركات السلفية على قيم التمسك بالخصوصية الثقافية أو الدينية كوسيلة لمحاربة الثقافة الأجنبية الغازية أو على وضعها الخصوصية حجةً في مواجهة القبول بالنزعة الكونية. فالخصوصية في نظرهم ذات قيمة محدودة بالمقارنة مع الخصائص المشتركة العامة التي تجمع بين جميع المجتمعات المعاصرة في إطار الحضارة التقنية.

ثم يقول الباحث، ففي النظر إلى الهوية لابد من التمييز بين مستويات ثلاثة:

الأول: مستوى الوعي بالذات. وهو أساس الشعور بالإنتماء أو عدم الإنتماء إلى مجموعة معينة، وبالتالي فهو التعبير المباشر عن نوع الإندماج الإجتماعي القومي أو الأقوامي أو الجهوي أو العشيري القائم.

الثاني: واقع الخصوصية الثقافية بكل جماعة أو مجتمع، والتي تميز الكائن الإجتماعي ولا يمكن أن يتحقق وجوده المستقل من دونها. وليست الخصوصية الثقافية أو الثقافة الخاصة متعلقة بنوعية معينة لها، ولكنها قائمة بذاتها واقعاً موضوعياً يفرض نفسه بصرف النظر عن وعينا به وأسلوب رؤيتنا له.

الثالث: مستوى العقيدة أو الأيديولوجية التي تظهر الواقع الإجتماعي المتعين.

وقد تكون هذه العناصر متسقة ومتوافقة، لكنها قد تكون متنافرة تماماً. وهذا ما يشكل أساس مفهوم الشخصية التي تضم هذه المستويات جميعاً وأسلوب ترابطها.

فالوعي الذاتي ليس ثمرة نتاج موضوعي مباشر للثقافة المحلية وللخصوصية الثقافية، ولكنه تأويل لها يتضمن بما هو كذلك عملية انتقاء لبعض العناصر على حساب الأخرى. وهذه (كما يقول غليون) أول معالم الإختلاف الجوهري بين الهوية والثقافة. فليست الهوية مساوية للثقافة ولا تستمد منها، ولكنها بناء رمزي نابع من التأويل الخاص للثقافة المحلية. يخضع هو ذاته للشروط التاريخية الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والجيوسياسية.

تؤلف العولمة بالتأكيد إطاراً جديداً يتحدى الهويات الجماعية التي تكونت في القرن الماضي، ومعظمه تبلور أساساً حول معطيات قومية، ويهدد استقرارها وأحياناً وجودها. بيد أن تهديد الهوية هذا لا يعني أن الثقافات كتل صخرية جامدة تتعرض للضرب والتهديم من دون أن يكون في مقدورها الرد أو الفعل، ولابد لها من الإنمحاء أمام الضبع الكاسر. إن الثقافات ترد على التهديد ولديها الوسائل التي تمكنها من الإستجابة للتحديات الجديدة. وهي تستطيع على نحو أكبر أن تواجه هذه التحديات وإعادة بناء الهوية على أسس جديدة ومن أفق العالمية إذا نجحت المجتمعات التي تحتضنها في صوغ استراتيجية فعّالة وإيجابية

للتعامل مع الظروف الجديدة وخلق الشروط المادية والسياسية التي تسمح بتفتح هذه الثقافات وانعتاقها وازدهارها وبالعكس، يمكن أن تتحول هذه الثقافات إذا تركت من غير رعاية إلى عثرة أمام اندراج المجتمعات في المجتمع العالمي الجديد، وترى نفسها بعد مدة وقد هجرت تماماً من قبل الجماعات التي كانت تحتضنها.

وإذا كان خطر المواقف الإنكارية للهوية هو نفي الخصوصية وبالتالي حرمان النفس من رؤية موضوعية لطبيعة العلاقات الدولية في مستوى الثقافة ومن بلورة استراتيجية واقعية في مواجهة مخاطر الهيمنة الثقافية، بسبب التماهي مع العالم وعدم التمييز بين الذات والآخر، فإن خطر المواقف الخصوصية السائدة حول موضوع الهوية هو أنها تجمد الخصوصية أو تجعل منها أمراً ثابتاً لا يتغير وبالتالي تحرم نفسها من رؤية الديناميات الحية التي تعمل داخل الثقافة وداخل الهوية ذاتها، لتعيد بناء الهوية في كل مرة على أنقاض الوقائع الإجتماعية والجيوسياسية المتغيرة والمتبدلة والمتحولة.

ويعول الدكتور نبيل ياسين في بحثه (العولمة الفكرية والهوية والتاريخ) على التاريخ في صياغة عناصر الهوية فيقول: (التاريخ هو الإطار الوحيد الذي يمكن أن يكوّن حدوداً للعوامل المختلفة في صناعة الهوية. وتاريخ أي شعب هو تاريخ تكون هويته. وإذا قلنا أن التاريخ هو الإطار الذي تبحث فيه الهوية فإن ذلك يعني أن الهوية تراكم زمني.

ويقرر في بحثه، (إن عولمة الفكر تصيب الهوية مباشرة وتتعامل مع أنماط العيش لتحويلها إلى نمط عالمي واحد وصولاً إلى الهوية العالمية التي تفتقر إلى الخصائص الوطنية والقومية التاريخية. وتبدو فرنسا مثالاً لمرحلة الخوف على الهوية في أوربا مقابل بعض البلدان العربية التي أنتجت إجراءات نظمها السياسية عوامل تقوم بتفكيك هويته) [1].

---

(١) انظر: الدكتور نبيل ياسين: العولمة الفكرية والهوية والتاريخ/ صحيفة الحياة، ٤-٩، ١٩٩٨م.

ويذهب إلى العناصر المكونة للهوية فيقول: (نجد عناصر عدة تجتمع لتكون مضموناً للهوية ودلالةً لها في الوقت نفسه. فالعقائد والطقوس والأسماء والأماكن ومظاهر الحياة الإجتماعية وأنماط العيش وطبيعة أدوات الإنتاج ووسائله سواء كانت زراعية أم تجارية أو صيد أو رعوية تؤدي دورها في تأليف العناصر المتعددة للهوية مع سيادة عنصر من هذه العناصر. فالعلوم والمعارف كانت تسهم في تكوين هوية المواطن البابلي في الوقت الذي كانت الحروب والحياة العسكرية تساهم في تسهم في تكوين هوية المواطن الآشوري. فضلاً عن ذلك فإن التمايزات تشمل البيئة التي أولاها الفارابي في كتابه (السياسة المدنية) أهمية قصوى إذ جعلها عاملاً في تكوين الأخلاق والشيم. فاختلاف الهواء واختلاف الموقع بالنسبة للكواكب واختلاف الأغذية بسبب اختلاف المياه والتربة عناصر تمايز بين الأمم في رأي الفارابي وبهذا التمايز تدخل في عناصر تركيب الهوية. في حين يذهب المسعودي في (مروج الذهب) إلى التأكيد على عوامل البيئة في تكوين الهوية. أما الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) فيحيل إلى ضروب الإختلاف بين الأمم والأجناس بحسب الأقاليم السبعة مرة، وبحسب طبيعة الإقليم تكون الطبائع استناداً إلى عنصري اللون واللسان أو بحسب الأقطار الأربعة أي الشرق والغرب والجنوب والشمال التي تكون عاملاً في حظ الإختلاف في الطبائع والشرائع. أو بحسب الأمم أي العرب والعجم والروم والهند وهي أمم ذلك العصر وذكر خصائص الأمم ومنها أن العرب والهند يتقاربان على خط واحد يميل إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية بينما يتقارب الروم والعجم بالميل إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بالكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية. أو بحسب الأهواء والآراء. وبينما يقرر المسعودي تقسيم الأمم بحسب الموقع أو الإتجاه أو الرس، فإن القاضي صاعد في كتابه (طبقات الأمم) يعدّ الأمم القديمة سبعة، وأن النوع البشري يتميز داخله بثلاثة أشياء هي: الأخلاق والصور واللغات. والأمم السبعة هي: الأولى الفرس

والثانية الكلدانيون (وهم السريانيون والبابليون والجرامقة أهل الموصل والنبط "وهم أهل سواد العراق" ومصر والشام وجزيرة العرب ويعدّها مملكة واحدة ولساناً واحداً هو السرياني ويقول "وهو اللسان القديم"، والثالثة اليونانيون والروم والإفرنج والجلالقة وبرجان وصقالبة والروس والبلغر واللار ومملكتهم واحدة ولسانهم واحد. والأمة الرابعة القبط من أهل مصر وأهل الجنوب من حبشة ونوبية وزنج وبرابرة ولغتهم واحدة وملكهم واحد. والخامسة هي أجناس الترك. والسادسة هي الهند والسند ومن اتصل بهم. والسابعة هي الصين ومن اتصل بهم من سكان بلاد عامور بن يافث بن نوح. وطبيعي أن مثل هذا التقسيم يضم ما هو تقسيم قاري وإقليمي أكثر مما هو رسي أو لغوي، إذ يقول، أن هذه الأمم السبعة كانت محيطة بجميع البشر ثم افترقت وتشعبت لغاتهم وتباينت أديانهم. ويعدّ التمايز الرئيس بين الأمم هو العلم فالأمم طبقتان واحدة اهتمت بالعلوم والمعارف وهي "الهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون" أما الطبقة الثانية من الأمم بحسب التصنيف العلومي والمعارفي السائد آنذاك فهي "الصين وياجوج وماجوج والترك والخزر واللار والصقالبة والبلغر والروس والبرابر وأصناف السودان من الحبشة والنوبة والزنج وغانة وغيرهم) [1].

وقد عالجتُ مسألة عولمة الهوية سابقاً في مؤلفي (العولمة بين التصورات الإسلامية والغربية) وقلت:

إن صراع الهوية الثقافية لا يقوم بين ثقافة قوية وأخرى ضعيفة فقط وإنما يمكن أن يقوم بين ثقافتين من مستوى واحد ولكن بنمطين مختلفين كالثقافتين الفرنسية والأمريكية مثلا.

وقد عرفت الهوية بأنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في

---

(١) المصدر المتقدم، بتصرف.

علاقته بالفئة الإجتماعية التي ينتمي إليها وعن طريقها يتعرف عليه الآخرون بوصفه منتمياً إلى تلك الجماعة...

يقول الدكتور عبد العزيز التويجري في مقالة بعنوان (في ضوء فلسفة حوار الأديان والحضارات: الهوية والعولمة من منظور حق التنوع) لقد أضحى الحق في التنوع الثقافي اليوم قاعدة من قواعد القانون الدولي وذلك استناداً إلى ميثاق الأمم المتحدة والعهود والإتفاقيات التي تحكم التعاون الثقافي بين المجموعة الدولية ... وليس في تنوع الهويات وتعدد الخصوصيات ما يتعارض وقضاء المصالح المشتركة بين الشعوب والأمم في أطار التعاون الإنساني القائم على قاعدتي التعارف والتعايش، وإنما ينطوي هذا التنوع على عناصر تغذي الميول الإنسانية الفطرية نحو امتلاك أسباب التقدم والرقي بحافز من التنافس الطبيعي وبوازع من التدافع الحضاري [١].

غير أن اتجاهاً ثالثاً يحذر من قدرة العولمة على طمس الهويات الوطنية. يقول الدكتور جلال أمين في بحثه المعنون (العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث) وهو يتحدث عن تحدي التقدم التكنولوجي في فضاء الإعلام (هذا الأثر من آثار التقدم التكنولوجي في طمس الهوية الثقافية للأمم لا يختلف في طبيعته عن أثره في الاعتداء على هوية الإنسان الفرد داخل الأمة الواحدة. فما يرتكب ضد هوية الفرد داخل الأمة الواحدة يحدث تحت شعار "زيادة الرفاهية الإقتصادية" وكأن الرفاهية الإنسانية يمكن تجزئتها إلى جزء اقتصادي وجزء غير اقتصادي. وما يرتكب ضد الهوية الثقافية للأمم يحدث تحت شعار " التنمية الإقتصادية" وكأن نهضة الأمم لا تقاس إلا بمتوسط دخل الفرد من السلع والخدمات) [٢].

استناداً إلى هذا نجد، أن تفكيك الهوية ليس بالضرورة نتاج التفاعل مع

---

(١) الملف: العولمة إشكالية الواقع وأسئلة المستقبل/ ١، ١٢٩، العدد ١١، تشرين الثاني ١٩٩٧.

(٢)المصدر المتقدم: ٢، ١٨٣-١٨٤.

العولمة. فتاريخ الهوية يعني تجذير العناصر المكونة للهوية في اتجاهات متعددة، ثقافية ونفسية وسلوكية وشعورية، تقوم على قيم وعادات وأعراف يمكن أن تتحد في الدفاع عن نفسها والتصدي للثقافة المعولمة التي يمكن في هذه الحالة أن تبقى شكلاً بعيداً عن أي مضمون في المجتمعات ذات الهوية الثقافية التاريخية ومنها المجتمعات العربية الإسلامية.

عولمة السياسة

استناداً إلى فكرة أن أي مجتمع يمثل منظومة، فإن لهذه المنظومة أهدافاً تتألف وتتبدل وتتطور طبقاً لطموحات وقدرات المجتمع وحاجاته والضرورات التي تفرض عليه، وكذلك طبقاً للتحديات الخارجة الواقعة عليها. إن عملية تحديد أهداف هذه المنظومة الكبرى (العلاقة بين المجتمع والدولة) هي عملية سياسية، وبالتالي لا ينجح أمر ما في أن يكون هدفاً على مستوى الدولة أو المجتمع من دون قناعة وسعي ونضال النخبة السياسية [1] العالمية، وتؤثر (العولمة) على سيادة الدولة فيما يتعلق بتوفير الرفاهية.

وقد أوضح تقرير أعدّ لمجلس إدارة منظمة العمل الدولية تأثير (العولمة) في الآليات والسياسات الداخلية للبلدان، وفي قدرة حكومتها على حماية سكانها من المتغيرات بمختلف قطاعاتهم، وأكد أن القوى العاملة "المؤثرة" تواجه من جراء (العولمة) هجوماً ضارياً متزايداً من المنافسة ومعدلاً سريعاً من التغيرات التكنولوجية بموارد حكومية متناقصة في أغلب الأحيان [2].

ومن ثم فقد نجحت (العولمة) في توظيف دور الدولة فيما يخدمها ويتجاوب مع منطقها الجديد، ونجحت كذلك في جعل نمطها المؤسساتي العالمي هو النمط السائد

---

(1) محمد رؤوف حامد: الوطنية في مواجهة العولمة، سلسلة اقرأ (٦٤٧)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م، ١٩٨-١٩٩.

(2) إبراهيم نافع: انفجار سبتمبر بين العولمة والأمركة/ ١٣٧، ط١٧، مركز الإهرام للترجمة والنشر، ٢٠٠٢م.

والمسيطر في كل أنحاء العالم. إن حدوث ذلك يتم عبر تغير مهم في وظيفة الدولة، مهما كانت قوة هذه الدولة. و (العولمة) على هذا هي سلاح ذو حدين، فمهما كان الحد النافع لهذه (العولمة) فإن الحد الضار لها لابد من أن يبث سمومه في أي وقت وبأية وسيلة كانت.

يرى بعض الباحثين، أن (العولمة) تتحدى الدولة القومية لتفتح حدودها لنوع جديد من التنافس الحر، إذ تنطوي (العولمة) على تفتيت الحدود الوطنية ومن ثم إضعاف السلطة الوطنية وقدرتها على تطبيق القوانين الوطنية داخل تلك الحدود، وعلى التحكم في تدفقات وانسياب رؤوس الأموال. وكذلك تسعى (العولمة) إلى تحويل السلطة المنظمة من المستوى الوطني إلى مؤسسة دولية، وأبرز مثال على ذلك هو منظمة التجارة الدولية العالمية [1].

إن الهيمنة على الأمم المتحدة ومنظماتها وهيآتها ومؤتمراتها أدت إلى جعلها من العوامل المهمة في تكريس (العولمة) ونشر مفاهيمها الثقافية والحضارية والعمل على سيادة هذه المفاهيم وسيطرتها في جميع أنحاء العالم على الثقافات والحضارات الأخرى.

ومن الواضح، أن التطورات والإفرازات المجتمعية على المستويات المختلفة، المحلية والوطنية والدولية، تقود اليوم نحو بلورة نخبة عالمية سيكون بإمكانها (التحكم عن بعد) في مجرى الأمور في الدول الأقل قدرة على الصمود ومواجهة التحديات، وسوف تتمكن من احتكار السلطة والثروة والنفوذ في العالم، وهذا سيجعلها أكثر كفاءة في التأثير في السياسات الحكومية ومواقف الأحزاب السياسية واستراتيجيات المؤسسات الدولية واتجاهات التحولات المجتمعية في معظم أنحاء

---

(1) عاطف السيد: العولمة في ميزان الفكر/ ٣٢ - ٣٣.

القرية الكونية [1].

وقد أصبحت السياسة في عصر (العولمة) متعددة المراكز، وأصبحت الدولة مجرد مستوى واحد في نظام معقد من الوكالات المتشابكة، وغالباً المتنافسة من الحكومات [2].

إن الدول النامية في زمن (العولمة) ليس لديها إلاّ طريقان، لا ثالث لهما، تتبعه في سياستها الداخلية، وهما: إما أن تنصاع انصياعاً جبرياً لا خيار فيه لسياسات (العولمة) وذلك من خلال اتباع الخسارة للطرف المغلوب على أمره أمام ظروف تقتضي التغيير الجذري لسياسة الدولة القاصرة على التصدي (للعولمة)، وإما من خلال فكر وطني قومي يرتكز على حسّ وطني قوي، وفي الوقت نفسه يكون قادراً على استيعاب الفكر العالمي الجديد، وخير مثال على ذلك، ما فعلته اليابان، تلك الدولة التي بدأت معنا نهضتها مع الفارق الملموس للجميع.

إن (العولمة) في جانبها السياسي تعمل على (تقليص احترام السيادة والحكم الذاتي للأفراد، وحقوق الإنسان، وتحد من مبدأ سيادة الدولة نفسها) [3] فلم تعد السلطة الفردية للدولة القومية هي هدف العلاقات الدولية بل أصبح الاهتمام بالمؤسسات العالمية هو الهدف، وذلك يؤثر في قدرة الحكومات على ضمان مصير ومستقبل مواطنيها [4].

بالرغم من أن العولمة أظهر ما تكون في المجال الإقتصادي فإنها أخذت تتسع في

---

(1) أحمد حجازي: الثقافة العربية في زمن العولمة/ ٢٨، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١.

(2) Paul Hirst & Graham Thompson، Globalization and of the nation state، London، 1995.

(3) David Held، Democracy and the Global order from the Modern state to cosmopolitan Governency Washington 1995، p103.

(4) لمزيد من الاطلاع يلاحظ خالد أحمد الحربي: العولمة وأبعادها/ رسالة المسلم في حقبة العولمة، ٦٢٣ – ٦٢٧.

تطبيقاتها حتى شملت مناحي الحياة السياسية والإجتماعية والإقتصادية والإعلامية وغيرها، ولعلنا لسنا بحاجة إلى إلقاء المزيد من الضوء على مجالات العولمة المتعددة عند الحديث عن مجالها السياسي فلقد أوردنا سابقاً تعريفات العولمة المختلفة بجميع أبعادها ومجالاتها وأوضحنا بأن البعد الإقتصادي هو الغالب على مفهومها لأنها إحدى منتجات الحضارة الرأسمالية.

هناك من الباحثين من يذهب إلى أن "العولمة" أيديولوجياً تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته، وقد حددت وسائلها لتحقيق ذلك في استعمال السوق العالمية أداة للإخلال بالتوازن في الدول القومية، عبر التدخل في نظمها وبراجها الخاصة بالحماية الإجتماعية، وكذلك في إعطاء كل الأهمية والأولوية للإعلام لإحداث التغيرات المطلوبة على الصعيدين المحلي والعالمي.

ولما كانت "العولمة: نمطاً سياسياً اقتصادياً ثقافياً لنموذج غربي متطور خرج بتجربته عن حدوده لعولمة الآخر، فهي تمثل أيضاً تحديات خطرة تهدد الوطن العربي والعالم الثالث. إلاّ أن هذه المخاطر تتفاوت بين المخاطر السياسية والثقافية والإقتصادية. وترتبط المخاطر السياسية بمحاولات الولايات المتحدة لأمركة العالم، والإستفراد بالشأن العالمي وإدارته إدارة أحادية بما يتناسب مع مصالحها وغاياتها، مما يستوجب وضع استراتيجية عربية لمواجهة هذه التحديات".

ترتبط "العولمة السياسية ببروز مجموعة من القوى العالمية والإقليمية والمحلية الجديدة خلال عقد التسعينات، التي أخذت تنافس الدول في المجال السياسي، ومن أبرز هذه القوى التكتلات التجارية الإقليمية كالسوق الأوروبية المشتركة التي كونت وحدة نقدية تعمل من خلال المصرف المركزي الأوروبي الذي أنشئ عام ١٩٩٩م ليشرف على عملة اليورو".

وقد أفرز الوضع الدولي الجديد مفاهيم وتطورات عدة من منظور عملية العولمة السياسية:

١. توسـع دور الولايـات المتحـدة الأمريكيـة علـى الصـعيد العـالمي، ممـا حـدا بـالبعض إلى عـدّ العولمـة مرادفـاً للأمركـة بمعنـى سـعي الولايـات المتحـدة الأمريكية إلى إعادة صياغة النظام العالمي طبقاً لمصـالحها وتوجهاتهـا وأنمـاط

القيم السائدة فيها.

٢. إن القوة الإقتصادية والمالية التي تمثلها الشركات المتعددة الجنسيات، وبخاصة مع اتجاه بعضها نحو الإندماج والتكتل في كيانات أكبر، إنما تسمح لها بممارسة المزيد من الضغط على الحكومات وبخاصة في العالم الثالث، والتأثير في سياساتها وقراراتها السيادية. وليس بجديد القول إن رأسمال شركة واحدة من الشركات العالمية العملاقة يفوق إجمالي الدخل القومي لعشر أو خمس عشرة دولة أفريقية مجتمعة، وهو ما يجعل هذه الكيانات في وضع أقوى من الدول.

وعلى الرغم من القيود التي تفرضها العولمة على الدول القومية والتي تحد من قدرتها على ممارسة سيادتها بالمعنى التقليدي، وعلى الرغم من أن الدولة لم تعد هي الفاعل الوحيد أو الأقوى في النظام العالمي، إلاّ أنه لا يوجد ما يدل على أن هذه التحولات ستؤدي إلى إلغاء دور الدولة، أو خلق بديل لها، إذ سيبقى للدولة دور مهم في بعض المجالات وبخاصة في بلدان العالم الثالث .

٣. إن الدول الصناعية الغربية وبعض دول العالم الثالث المصنعة حديثاً اتجهت نحو إقامة وتدعيم التكتلات الإقتصادية الإقليمية جزءاً من استراتيجيتها لتتكيف مع عصر العولمة. كما هي الحال في التطورات التي لحقت بالمجموعة الإقتصادية الأوروبية، وكذلك بمبادرة الولايات المتحدة الأمريكية بتأسيس "النافاتا" التي تضم إلى جانبها كل من كندا والمكسيك. وحرصت دول جنوب شرق آسيا على تدعيم علاقاتها من خلال رابطة "الآسيان". وإذا كان تعزيز التكتل الإقتصادي الإقليمي يمثل آلية مهمة لتمكين الدول الأعضاء في تلك التكتلات من تعظيم فرص وإمكانيات استفادتها من إيجابيات عملية العولمة، وتقليص ما يمكن أن تتركه عليها من

سلبيات، فإن كثيراً من مناطق العالم الثالث تعاني من ضعف وهشاشة أطر وهياكل التكتل والتكامل الإقليمي بين دولها.

٤. على الرغم من زيادة اهتمام الولايات المتحدة الأمريكية بقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان في العالم على صعيد الخطاب السياسي الرسمي وبعض الممارسات العملية، إلاّ أن السياسة الأمريكية تتعامل مع هذه القضية بنوع من البرغماتية والإنتهازية السياسية التي تتجلى أبرز صورها في المعايير المزدوجة التي تطبقها بهذا الخصوص، وعدم ترددها في التضحية بقيم الديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان في حالة تعارضها مع مصالحها الإقتصادية والتجارية. وهكذا يتبين لنا أن أمريكا لا تتبنى قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان كرسالة أخلاقية عالمية، بل تتخذها أداة لخدمة مصالحها وسياستها الخارجية.

٥. إن القوة العظمى الوحيدة في عالم ما بعد الحرب الباردة، وهي الولايات المتحدة الأمريكية، تعمد إلى استخدام قوتها ونفوذها لتوظيف الأمم المتحدة ومؤسسات التمويل الدولية مثل صندوق النقد والبنك الدوليين من أجل تحقيق مصالحها ومصالح حلفائها الغربيين بصفة عامة.

٦. إن فرص وإمكانيات تحقيق المزيد من الإستقرار في النظام العالمي في عصر العولمة تبدو بصفة عامة محدودة. فالتأثيرات القائمة والمحتملة للعولمة في بلدان العالم الثالث، وبخاصة فيما يتعلق بتهميش بعض الدول، وتوسيع الهوة بين الشمال والجنوب واستمرار تفاقم بعض المشكلات التي يعاني منها العالم الثالث. ونظراً لذلك، فإن بعض مناطق الجنوب ستبقى رهينة للحروب الداخلية والإقليمية التي يمثل بعضها عناصر لعدم الاستقرار في النظام العالمي.

نحن أمام إشكاليات متداخلة فيما يتعلق بدور الدولة في العولمة ودورها في العالمين العربي والإسلامي. إن دور الدولة في العالمين العربي والإسلامي يجنح

لسوء الحظ الى مزيد من الهيمنة على المجتمع لمصادرة حقوقه. ويتخوف كثير من الكتاب الإسلاميين والقوميين من عولمة الدولة لأن ذلك يعني إقامة دولة مستمدة من إرادة المجتمع المدني من خلال عقد يفوض هيأة سياسية إقامة الدولة ونظام الحكم الديمقراطي الذي يتخذ وظيفة أساسية هي تحقيق مطالب المواطنين وحماية حقوقهم الأمر الذي يضرب شكل وجوهر الدولة في العالمين العربي والإسلامي في الصميم لأن مثل تلك الدولة يجب أن تتبدل وترجع إلى إرادة مواطنيها مما يظهر مخاوف كثير من الكتاب العرب والإسلاميين بالهلع المقرون بالمطالبة بالحفاظ على شكل الدولة الإستبدادية على أنها خصوصية وامتداد لدولة السلف الأمر الذي يتناقض مع الحقيقة ومع وظيفة الدولة في الإسلام.

يبدو مما تقدم أن العولمة السياسية، بغض النظر عن نواياها، تهدد استمرار هيمنة دولة الفرد أو الحزب الحاكم أو الطبقة الحاكمة القائمة على مصادرة حقوق المواطنين وانتهاك حقوق الإنسان وإلغاء المجتمع المدني وإهمال العقد الإجتماعي بين الدولة والمجتمع.

المحور الثالث

الخطاب الديني والإسلامي تجاه الديمقراطية

لم تكن الديمقراطية فكرة جاهزة، بل هي عبارة عن تطور تاريخي من فكرة إلى نظام مؤسساتي سياسي. وقد تخللتها كثير من التعرجات، بل حتى الإرتداد والإنحرافات أحياناً. وما تزال تتطلب كثيراً من الإضافات التي تبدعها الشعوب وقواها الحية لتحقق أفضل استجابة لتطور البشرية واحتياجاتها المادية والروحية.

وكون الديمقراطية عملية تاريخية ليس الهدف الإنتقاص من قيمتها، بل لتأكيد أنها ضرورة تخص الإجتماع البشري، وتتصل أوثق الإتصال بحاجة الحرية التي هي شرط الوجود البشري، وأنها صاحبت تطور البشرية عبر الأحقاب بهدف وضع القواعد الثابتة والآليات السليمة التي تحقق متطلباتها على أفضل الوجوه التي تسد ذرائع الإستبداد والعبودية!

خلاف هذا يسعى الجانب الآخر ممن يرى السلبية في الديمقراطية للإنتقاص من قيمتها ومنع تحقيقها بحجج مختلفة، أنها مجرد ظاهرة وقتية هنا وهناك تفتقر لتطور مستقل تختص به. أو أنها تجسد مصالح طبقة معينة. أو أنها تفتقر لقوام موضوعي من الأسس والقواعد التي تجعلها صالحة لمختلف المجتمعات. ناهيك عن زعم البعض (خصوصاً في عالمنا العربي) أنها مجرد فرع من الثقافة الغربية يتعارض مع خصوصياتنا القومية أو هويتنا الدينية! [1].

وعليه فإننا ننظر إلى استحقاق الديمقراطية على أنه يتصدر أولويات مجتمعنا، خصوصاً بعد أن قطع (هذا المجتمع) أشواطاً واسعة من التجارب والآلام والتضحيات التي أصبحت أكثر من كافية لتحقيق هذا الهدف، وهو استحقاق

---

(1) علي محمود العمر: استحقاق الديمقراطية وبعض إشكالاتها/ مقال منشور، بتصرف.

يتعدى أي مطلب وقتي أو مكسب فئوي لمواجهة سلطة قائمة أو لمجرد استبدالها بأخرى. ويتعدى مجرد الدفاع عن الديمقراطية بحد ذاتها بعد أن أصبحت حقاً ابتدائياً ومكسباً ثابتاً للبشرية كلها، المطلوب هو الإرتقاء بها لتصبح في سلم الأولويات السياسية والإجتماعية عبر تحقيق صيغتها السياسية والدستورية والمؤسساتية من خلال قواعد ثابتة تجسدها التعددية، وفصل السلطات، وتداول السلطة على نحو سلمي، وبقية آليات الديمقراطية، على أنها تمثل الأساس الحقيقي لقيام الديمقراطية ومنع الإلتفاف عليها بوساطة الشعارات التي يتسرب منها التحكم والإستبداد. فاستحقاق الديمقراطية يرقى إلى مستوى القيم والضرورات العالمية التي تخص البشرية في كل مكان.

من هذا المنطلق، لا تعارض بين قبولنا العولمة وقبولنا الديمقراطية بوصفها نظاماً للآليات التي تؤطر نظام الحكم بوصفه نظاماً للتداول السلمي للسلطة وتحقيق سيادة القانون وحرية التعبير عن الرأي واحترام العقائد والأديان.

مع تطور العصور، ونتيجة لمرارة الظلم وقسوة الفقر والبؤس، قامت كثير من الشعوب في أزمان استثنائية في التاريخ بحركات ثورية عارمة، انتفضت فيها كالبراكين تقذف بحممها الملتهبة بمشاعر الغضب والعصيان في كل مكان لتحرق وتدمر من خلال حركتها كل ما تصل إليه يدها من أشياء ثم تفتر قواها أو تكبح ثورتها وتنتهي ثورتها كما تنتهي ثورات البراكين إلى أكوام خامدة من الدمار والفساد [1]. لأن هذه الثورات لا تقوم على أسس منظّمة وأهداف واعية ومحددة، وإنما تقوم من حين لآخر ردة فعل عنيفة ضد ما يمارس عليها من استغلال وقهر وعبودية، وهذا هو شأن معظم ثورات الشعوب القديمة التي قامت بها جموع العبيد والفلاحين، في أزمان مختلفة من تاريخ الصراع من أجل المشاركة في السلطة والتعبير عن الإرادة.

(1) د. سليمان الغويل: الإنتخاب والديمقراطية (دراسة قانونية مقارنة)/ ١٤.

وعلى مر العصور شهدت معظم الدول تطوراً كبيراً قام على الصراع بين أفكار العدل وحرية العقل ونبذ أفكار الهرطقة والخزعبلات التي تقوم عليها نظريات أنظمة الحكم المطلقة، كنظريات التفويض الإلهي أو العناية الإلهية. وما فتئت الحركات الثائرة للجموع الهائلة من الجماهير الغاضبة تزداد تأثيراً وانتشاراً وعمقاً، وبخاصة عندما أخذت تنهل من ينابيع الفكر التحرري الذي انتشر كالنور ليبدد عتمة تلك العصور المظلمة بفعل كتابات الرعيل الأول من رواد مذهب فلسفة الحرية ومدارس الفكر التي تشجب العبودية وفي مقدمتهم جون لوك وهوبز وديدرو ومعظم فلاسفة عصر الأنوار ولاسيّما (جان جاك روسو).

وقد حققت المناداة بالديمقراطية في السنوات الأخيرة من القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين نجاحاً متميزاً. وتقف وراء هذا النجاح أسباب كثيرة منها اشتداد وتيرة القمع والإستبداد في معظم دول القارات وبخاصة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، وانتهاك حقوق الإنسان الذي وصل حداً لا يمكن السكوت عنه لا من منظمات حقوق الإنسان الدولية ولا من الدول الغربية التي تملك مصالح اقتصادية مع معظم الدول الدكتاتورية ولاسيّما الدول الغنية بالنفط، وأن النفس البشرية ميّالة بطبيعتها لنيل الحرية أكثر من استعدادها للرضوخ تحت وطأة الإضطهاد والإستعباد والقمع إلا أن هذه الرؤية لا تعني أن الأنظمة السياسية التي تدّعي الديمقراطية تسعى لتحقيق الديمقراطية على وفق ما تبغيه النفس البشرية.

إن كثيراً من الباحثين يرون أن الديمقراطية مذهب سياسي محض، وليست مذهباً اقتصادياً أو اجتماعياً [1]، وهذا ما شاع لدى كثير من المهتمين بالشأن السياسي، إلا أن الواقع يناقض هذا القول، فالديمقراطية ليست أيديولوجية ولا نظرية فلسفية، ولا مصدراً للتشريع وإنما آليات حكم وأساليب معروفة يدير

---

(1) محسن خليل: النظم السياسية والقانون السياسي/ ١٥٧.

الحكام الديمقراطيون بها دولهم ويحققون بوساطتها أهدافهم التي تنص عليها دساتيرهم. لذلك نجد الديمقراطية موجودة في بلدان مختلفة الأنظمة، ملكية وراثية أو جمهورية. أما الجانب الإقتصادي في الديمقراطية فهو ليبرالية اقتصادية تدعو إلى حرية الإقتصاد وتحرره من سيطرة الدولة كما دعا إلى ذلك آدم سميث وديفيد ريكاردو.

تقترن الديمقراطية بالتأكيد على المشاركة الشعبية في الحكم على أنّ الشعب صاحب السيادة و صاحب القرار ، وتقوم الديمقراطية على توفير الحريات العامة وتحقيق العدالة والمساواة أمام القانون وقبول الآخر والاعتراف بحقوقه في التعبير والمعتقد وما إلى ذلك من حريات تكفل للجميع فرصاً من خلالها يمكن تداول السلطة على نحوٍ سلمي بين المشتركين في العملية الديمقراطية.

لقد أشرنا في كتابنا (**جدلية الثيوقراطية والديمقراطية**) إلى أن المتاعب التي تواجهنا في موضوع (الديمقراطية) يرجع معظمها إلى الأعداد الهائلة من التعريفات التي أطلقت على الديمقراطية. ولكن المتفق عليه تقريباً في هذا المضمار أن معظم المهتمين بدراسة الديمقراطية كانوا قد عرّفوها بدلالة المعنى الحرفي العام لمصطلح (حكم الشعب) واستناداً إلى ذلك أطلق لنيكولن (الرئيس الأمريكي) تعريفه للديمقراطية بأنها (حكم الشعب بالشعب للشعب) [1].

وقد عرفها لاسكي هارولد بأنها: (عبارة عن أطار لحكومة يتوفر فيها أولاً: إعطاء الناس الفرصة لصنع الحكومة التي يعيشون في ظلها. وثانياً: إن القوانين التي تصدرها هذه الحكومة سوف تربط الجميع بدرجات متساوية) [2].

ويقول حافظ صالح، إن الديمقراطية السياسية هي: (أن يحكم الناس أنفسهم على أساس من الحرية أو المساواة فلا تمييز بين الأفراد بسبب الأصل أو الجنس أو

---

(1) همايون كبير: العلم والديمقراطية والإسلام/ ٣٥.

(2) لاسكي، هارولد: الحرية في الدولة الحديثة/ ٣٨.

الدين أو اللغة) [1].

ويعرِّفها الدكتور عبد الغني بسيوني: (بأنها حكم الشعب بالشعب ومن أجل الشعب، فإن الحكومة الديمقراطية هي الأداة التي يحكم بها الشعب نفسه، والوسيلة التي يعبر بها عن إرادته وسيادته، وعن طريقها يمارس السلطة في دولته) [2].

ويرى الدكتور بسيوني أن الديمقراطية مذهب سياسي محض لا تسعى إلا لتحقيق ممارسة الشعب للسلطة، ولا تتعدى ذلك إلى محاولة إنجاز أهداف اقتصادية أو اجتماعية لرفع مستوى معيشته، أو تحقيق قدر معين من الضمانات للطبقات الكادحة [3].

وقد ذهب كثير من علماء الفكر والسياسة إلى تعريفها بأنها (حكم الأغلبية وليس كل الشعب).

لكن مهما اختلفت التعريفات تبقى الديمقراطية هي نظام الحكم الوحيد الصالح الذي يسعى الى حل مشكلة الإستبداد والانفراد بالسلطة وتكريس الدكتاتورية، وهذه فضيلة كبرى خاصة أمام شيوع أنظمة الإستبداد في عالمينا العربي والإسلامي.

ومن الخطأ القول بأن الديمقراطية نشأت فقط خلال التطور السلمي الهادئ وأنها ضد الثورة. فكثير من الديمقراطيات قامت بعد حروب وثورات وانتفاضات مسلحة أيضاً حتى وصلت اليوم إلى الاستقرار الذي يضمن عدم اندلاع العنف في المجتمعات الديمقراطية. وتسعى الديمقراطية حتى في الدول المستبدة إلى التحول نحو القانون والدستور والحريات والتعددية، بيد أنها تجهد أن لا يرتدي هذا التحول ثياب العنف، برغم أن (الديمقراطية في أميركا ولدت خلال الثورة الدامية والحرب

(1) حافظ صالح: الديمقراطية وحكم الإسلام فيها/ ٢٦.

(2) د. عبد الغني بسيوني: النظم السياسية/ ١٩٨.

(3) لاحظ لذلك المصدر المتقدم: ١٩٩.

الأهلية بين الجنوب والشمال وتحرير العبيد ويمكن للتغيرات التي تؤدي إلى الديمقراطية أن تكون غالباً بمستوى الثورة لما تتطلبه من مجازفة بالراحة والحياة والمال)[1].

ويعني ذلك أن الديمقراطية تعتمد على نضال المجتمع المدني ومؤسساته من تنظيمات وأحزاب وصحافة واتحادات وفئات تجمعها مصالح التنظيم من دون هيمنة كبرى من السلطة السياسية الحاكمة.

إن النظام الديمقراطي، هو ذلك النظام الذي بحسب تعريفه إذا ذهب حاكم وجاء حاكم آخر لم يتغير النظام ولا الإطار العام ولا الإتجاه السابق في إدارة الأمور، أي لا تتغير الحقوق ولا يتغير القانون ولا الدستور ولا الضمانات المتوفرة لإجراء انتخابات لتقرير سيادة الشعب. إن مايتحقق من تطور واستقرار هو ملك المجتمع الذي تحافظ عليه الدولة الديمقراطية وليس ملك الحاكم وعلى هذا كانت النزعة الفردية على الصعيد السياسي من سمات النظام الإستبدادي دون الديمقراطي. فالنظام الديمقراطي هو نظام مؤسسات لا أفراد.

غير أننا، إذا نظرنا إلى الديمقراطية على أنها اتجاه يحارب الإستبداد والإستئثار والتمييز ويسعى إلى تحقيق مصلحة الشعب وإشراكه في الحكم ومراقبة الحكام وسؤالهم عن أعمالهم ومحاسبتهم عليها، فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به، أي نظامه الذي يمنع استبداد الحكام واستئثارهم ويمكّن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم.

ذكرنا في كتابنا (**جدلية الثيوقراطية والديمقراطية**) تعريفاً للديمقراطية بملاحظة المصطلح والمفهوم وقلنا أنها: (**ممارسة الفرد بما له من حقوق واطروحات وغيرهما شريطة أن لا تصطدم بالعقل الجمعي**)، وقد قدمنا هناك شرحاً وافياً

---

(1) لاري لاموند: المجتمع المدني والنضال من أجل الديمقراطية (في كتاب الثورة الديمقراطية: النضال من أجل الحرية والتعددية في العالم النامي)/ ١١، دار الساقي.

عن التعريف المتبنّى.

يرى بعض الباحثين أن الديمقراطية لا تحمل أيديولوجية محدّدة، وقد تطورت "كما قلنا" في شكلها ومحتواها عبر آلاف السنين حتى وصلت إلى شكلها الحالي، وهو بدوره في تطور مستمر وهي لا تعدو عن كونها أطاراً ينظّم العلاقات بين الأفراد بعضهم ببعض وبين الكيانات السياسية والإجتماعية المختلفة، وهي ليست حصيلة حضارة معينة دون غيرها بل أسهمت كل الحضارات في إغنائها وتحديد أبعادها وشكلها، فضلاً عن أنها متنوعة في أشكالها وتطبيقاتها.

إن قضية توسيع فكرة الديمقراطية صارت تعرض على مستوى فكري إذ ظهر كتّاب كثيرون يتجاوزون مفاهيم القرن الثامن عشر ويطرحون الديمقراطية على مستوى أوسع ويضيفون إليها جانبها الإجتماعي.

وقد ظلّ تطور الديمقراطية بطيئاً إلى حدّ كبير، فكانت أولى خطواته هي حق تكوين النقابات ثم الأحزاب، وظلّ هذا الحق مرفوضاً في فرنسا - على وجه الخصوص - إلى ما قبل مائة عام.

أمّا الخطوة الثانية، فكانت هي حق الإقتراع العام وهذا المبدأ لم يسر بصفة عامة إلا في نهاية القرن الماضي وأوائل القرن الحالي.

وتتمثل الخطوة الثالثة، بالإعتراف بالحقوق السياسية للمرأة وهذا ما حدث قريباً، ففي فرنسا لم تنل المرأة الحقوق السياسية إلا بعد الحرب العالمية الثانية، بينما نالت المرأة البريطانية حق التصويت في الربع الأول من القرن العشرين فقط.

أمّا الخطوة الرابعة، فكانت الإعتراف بحق الإضراب وبحق العمال في التأمينات الإجتماعية وبالذات التأمين ضدّ البطالة، ومن خلال هذا كله تأكدت فكرة حرية الصحافة إصداراً ومادة، وممارسة حرية الرأي والعقيدة عملاً.

لعلّ أهم ظاهرة في الديمقراطية الغربية هي أنها نجحت في أن ترتبط بفكرة المشروع الخاص والملكية الفردية بعد أن ارتبطت بفكرة الحرية والعدالة. وهكذا نجد أن جزءاً كبيراً جداً من المجتمع ليس رأسمالياً ولا يمارس الملكية الخاصة لرأس

المال نفسه، ومع ذلك فقد رست في أعماقه أيديولوجيا ومفاهيم هذا النظام. وأصبح الفصل ما بين الديمقراطية السياسية والنظام الرأسمالي الذي خلقها متعذراً في نظر الكثيرين برغم أن خطبهم السياسية كثيراً ما تكون ناقدة للرأسمالية وناقدة للمجتمع الرأسمالي ومساوئه. ولكن حين يأتي وقت التصويت الحاسم نجد غالباً الصورة الشائعة عن الناخب الفرنسي هي أن يصوّت في الدور الأول من الإنتخابات بما يمليه عقله وفي الدور الثاني من الإنتخابات إذ تحسم الأمور بما تمليه حافظة نقوده.

إن الديمقراطية الغربية في وضعها الراهن جاءت نتيجة لتطور تاريخي طويل. فلا توجد بضاعة في الأسواق الغربية اسمها الديمقراطية نشتريها ونصدّرها للشرق. وأن الديمقراطية ليست كتاباً نجده في رفوف المكتبات يمكن شراؤه للتطبيق. فإيمان الإنسان الغربي بالديمقراطية صنع بكفاح طويل امتد على نطاق قرون عديدة حتى أوصل ديمقراطيته إلى مستواها الحالي بعد أن حقق تنمية اقتصادية شاملة وكذا تنمية اجتماعية شاملة.

علينا أن نحدد الديمقراطية كما تفهمها أمريكا خصوصاً، والعالم الغربي عموماً، وتمارسها وتبشر بها، ونحدّد موقفنا منها. والذي لا خلاف فيه بين جميع المراقبين للمواقف الأمريكية والغربية أن الديمقراطية المثالية إنما هي التي تحقق أطماع أمريكا والغرب ومصالحهما، أمّا التي تتعارض مع مصالحهما وسياستهما وأطماعهما فليست من الديمقراطية في شيء.

أمريكا والغرب تريد الديمقراطية التي تقسم المجتمع الواحد المتجانس دينياً وثقافياً إلى عشرات، بل مئات الأحزاب المتنافرة لكي تنتقي "فيما بعد" من هذه الأحزاب أقربها إلى أهدافها وسياستها في المنطقة لتتكئ عليها وتهدد بها الأحزاب الأخرى. كما أن أمريكا والغرب لا يهمهما دكتاتورية الحكام وظلمهم وإرهابهم بحق شعوبهم ما داموا لا يتعارضون مع أطماعها وسياستها.

فالديمقراطية كما أفهمها، ليست فقط تكوين أحزاب أو المشاركة في العملية

الإنتخابية للتأثير في القرار التشريعي والسياسي فعلى الرغم من وجود البرلمان والإنتخابات في بعض البلدان إلا أننا لم نلحظ الديمقراطية.

إن مفاسد الديمقراطية على وفق النموذج الغربي الذي لا يصلح لمجتمعنا الإسلامي يمكن درؤها بالوعي الإسلامي من خلال الممارسة الديمقراطية نفسها، لأن الديمقراطية ليست مفهوماً مطلقاً عند أشد المتحمسين لها من روّاد المدرسة الليبرالية الغربية.

نشأت الديمقراطية الغربية على أساس حق انتخاب مقيّد في صورتها الأولى عقب الثورة الفرنسية أو في صورتها التطويرية التي تمت في بريطانيا حين اقتصر حق الإنتخاب على من يدفع الضريبة. أي من يملك شيئاً. ومن لا يملك شيئاً لم يكن مواطناً. فكانت الصورة واضحة جداً بأنها ديمقراطية طبقة معينة.

ولكن الديمقراطية في التجربة الإنسانية المعاصرة هي عبارة عن عملية تطور تاريخي، اجتماعي استطاعت أن تجتاز كثيراً من المحطات والعقبات وتكيفت مع العديد من الوقائع والحقائق الإجتماعية الإيجابية وعملت على بث الحياة فيها وتطويرها.

لذلك فإننا حينما نقرأ ونتواصل مع تجربة الديمقراطية في الغرب، فإننا نقرأ ونتواصل مع تجربة تاريخية كبرى استطاعت فيها الأمم الغربية أن ترسخ هذا الخيار في واقعها وتطوره، وأنها جابهت بحسم كل الوقائع المضادة والمناقضة لهذا الخيار ودفعت أثماناً باهضة خلال تجربتها التاريخية.

إننا مطالبون في سياق التواصل مع تجربة الديمقراطية في العصر الحديث أن نبحث في جذور التجربة وعوامل نجاحها حتى تتوفر لنا الفرصة لخلق وعي ديمقراطي عميق بهذا الخيار، ولإيجاد السبل العملية والممكنة لإنجازه وترجمته إلى واقع عملي. فالتواصل مع تجربة الديمقراطية المعاصرة هو من أجل اكتشاف وخلق فرص جديدة للنهضة الحضارية لمجالنا الإسلامي على أسس ومبادئ ذاتية وإنسانية.

مبادئ الديمقراطية

كانت بداية أفكار الديمقراطية تقوم على المناداة بتحرير العقل من سلطة الكنيسة وتحرير الفرد من سلطة الدولة أو الاقطاع. وقد انقضى القرنان السابع عشر والثامن عشر في النضال ضد الحكم المطلق والإستبداد. وأسهم اختراع الطباعة في توسيع نشاط الليبرالية إذ أصبح الكتاب المقدس متاحاً للجميع وليس حكراً على الكنيسة، وأصبح بالإمكان مناقشة أفكاره وتعاليمه [1].

لعل الفكرة السابقة هي التي سادت في الخطاب الإسلامي على أن الديمقراطية تقوم على فصل الدين عن الدولة. وكذلك ساد من اعتقاد في الفكر الديني أظهره الخطاب الإسلامي بأن الحرية الليبرالية ضد الدين وأن حرية العقيدة هي تحلل عن الالتزامات الدينية.

في خضم الإختلافات والآراء التي تدور حول مفهوم الديمقراطية وما رافق ذلك من بروز مدارس فكرية تتبنى وجهات نظر معينة وترفض ما عداها نعتقد بأن استقراء الفكر والممارسة الديمقراطية يسمح لنا بتحديد ثلاثة مبادئ ومكوّنات أساسية للديمقراطية، هي:

أولاً: الحرية

إن البحث في مفهوم الحرية بحث مطاط ولا حدّ له، كما وإنّه يحتمل تفاسير كثيرة، وعلى كل تيار فكري أن يحدد تفسيره الذي يعتقده للحرية، ولعلّ المقالة المعروفة لـ (آيزايا برلين) [2] التي كتبها عام ١٩٥٧م كان لها الأثر الكبير في رفع حدّة النقاش في مفهوم الحرية، فقد حوّله إلى بحث محوري حولها، فكان من المباحث التي ارتبطت بهذا المحور، هل الحرية حق أم قيمة؟ هل الحرية حق من

(1) راجع لذلك موقع الليبرالية على الأنترنيت.

(2) راجع كتاب آيزايا برلين: أربع مقالات حول الحرية، ترجمة محمد علي موحد.

الحقوق الطبيعية والفطرية للبشر، أم أنها قيمة؟ ومعنى أن تكون الحرية قيمة هو أن يجد الإنسان نتائج إيجابية لكونه حراً، مما يتطلب منه أن يدافع عنها، ويعطي لكل إنسان حريته.

أمّا معنى أن تكون الحرية حقاً فهو أن حرية البشر هي واقع ولابدّ من تمكين الإنسان لنيلها، ولا يمكن سلبها منه إلا لسبب ودليل. ولا يحتاج إعطاؤها له إلى سبب ودليل، وأن الحرية حق منحه الله أو الطبيعة للإنسان.

وقد بحثنا مفصلاً في كتابنا (**جدلية الثيوقراطية والديمقراطية**) عن الحرية، إذ فسرناها من خلال تقسيمها إلى الحرية السلبية والحرية الإيجابية.

فضلاً عن أننا استعرضنا البحث في الحريات السياسية وانتهينا إلى أن الحرية السياسية هي: (**عبارة عن حرية الفرد في المجتمع السياسي إثر انعدام الضغط السياسي في المجتمع بهدف ممارسة حق الحكم الجماهيري والمشاركة السياسية الفعّالة في المجتمع**).

وفي ضوء هذا التعريف فإن أهم مصاديق وأقسام الحريات السياسية هي:

١: حرية العقيدة والدين

٢: حرية الرأي والتعبير

ثانياً: المساواة أمام القانون

مفهوم المساواة مفهوم اجتماعي سياسي. ويرى (إمانويل كانط) "أحد أشهر فلاسفة أوربا في القرن الثامن عشر"، وعدد من الفلاسفة أنّ الحرية والمساواة مفهومان منفصلان. بينما يرى آخرون مثل (مايكل والز) أن الحرية والمساواة هما القضيتان الرئيستان للمؤسسات الإجتماعية، وأنهما يكونان في أحسن حالاتهما عندما يلتقيان.

لقد وضعت المساواة في الفكر الإسلامي على أساس الأخوّة، وجعل هذا الأساس راسخاً قدر المستطاع. كان النبي الأكرم محمد (صلى الله عليه وآله) يؤكد

في خطبه على أمرين: إقامة مجتمع موحّد على نحو تام يمضي فيه الجميع باتجاه واحد تحت راية التوحيد، وتأسيس وحدة الأمة على أساس الأخوّة الإسلامية. وقد دعا (صلى الله عليه وآله) بعد فتح مكة وانتصار الإسلام جميع القبائل العربية وقال في خطبة مطوّلة:

(أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى.. (ثمّ تلا الآية المباركة) ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [(1)] [(2)].

إن الإسلام هو الدين الوحيد الذي ما زال قادراً على أن ينجح نجاحاً باهراً في تأليف العناصر والأجناس البشرية المتنافرة في جبهة واحدة أساسها المساواة.

وتمثل المساواة بين الناس أمام القانون عنصراً أساسياً من عناصر الرسالة الإسلامية الهادفة إلى تحقيق العدالة الإجتماعية، والقضاء على الغبن الإجتماعي. لقد سئل رسول الله (صلى الله عليه وآله) أن يعفو عن سارقة لشرف أسرتها فأجاب: (لو سرقت فلانة لا امرأة شريفة لقطعت يدها) [(3)]. بمثل هذه الصرامة في العدل يتحقق الأمن ويُقصى الغبن والاعتداء، وينعم الناس بحكم لا مكان فيه للمحسوبية.

ثالثاً: المشاركة السياسية

تعني في أوسع معانيها، حق المواطن في أن يؤدي دوراً معيناً في عملية صنع القرارات السياسية، وفي أضيق معانيها تعني حق المواطن في أن يراقب هذه

---

(1) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(2) أبو الفتح الكراجكي: معدن الجواهر/ ٢١، تحقيق: السيد أحمد الحسيني.

(3) الإمام الشافعي: الأم/ ٦، ١٩٠، ط٢، دار الفكر ـ بيروت.

القرارات بالتقويم والضبط عقب صدورها من جانب الحاكم.

وتصبح المشاركة السياسية بهذا المعنى من أهم مبادئ الديمقراطية، إذ يقوم المفكرون والمنظرون في العلوم الإجتماعية والسياسية بدراسة مدى الوعي الثقافي والسياسي لأي شعب، وكذلك مستوى الديمقراطية في المجتمع مستعينين بمعايير متفاوتة، منها، مسألة مشاركة الشعب في صياغة المصير العام والبناء الحياتي والسياسي والإجتماعي والارتباط العلمي على نحو دائم بالثقافة السياسية العامة لأي شعب.

وفي المجتمعات التي يتمتع أفراد الشعب فيها بحق المشاركة في النظام السياسي والإجتماعي تكون الديمقراطية عادة ذات مردود طبيعي مؤثر، كما ويمثل دلالة على المستوى الرفيع للثقافة والوعي السياسي للشعب.

وتعدّ المشاركة في صياغة مصير البلاد أسلوباً للحلّ القاطع في مجالات الصراع السياسي ومبدأً أساسياً للوصول إلى التغييرات الجديدة والتخلص من الوضع الماضي غير المرغوب فيه.

إن المشاركة في المصير العام بوصفه مسؤولية اجتماعية ثقيلة يمكن ملاحظته في النصوص الإسلامية من خلال قوله (صلى الله عليه وآله) (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) [1]، لكن الملاحظ في كثير من النظم السياسية أن المشاركة السياسية هي أقرب إلى التعبئة منها إلى المشاركة على أنه مبدأ من مبادئ الديمقراطية.

وعليه يمكننا، اعتبار الديمقراطية المعاصرة على أنها منهج حكم يمكّن المجتمع من ضبط السلطة القائمة فيه، ويتيح له إدارة أوجه الإختلاف سلمياً، والسيطرة على مصادر العنف وأسباب الصراع المبددة لطاقات المجتمع والمدمرة لإنجازاته، وتتم هذه السيطرة نتيجة ضمان حق المشاركة السياسية الفعّالة لكل أفراد المجتمع أو

---

(1) العلامة الحلي: الرسالة السعدية/ ١٤٩.

الكثرة منه على الأقل، في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة، وذلك على وفق شرعية دستورية تنبثق عن الإرادة الحرّة للمواطنين، وتقوم على أساس مبادئ ديمقراطية تتجسد في مؤسسات دستورية تصون الحريات العامة وتمكّن المجتمع من ضبط السلطة على شؤونه.

آليات الديمقراطية

إن أبرز آليات الديمقراطية تكمن في:

أولاً: التعددية السياسية

التعددية في جوهرها إقرار بالحرية والإختلاف والتعايش السلمي. وهي سنة كونية ونعمة إلهية لأن الناس لا يعيشون على وفق اتجاه واحد في الحياة. "التعددية تمثل الأسلوب الأفضل مع غياب القيادة المعصومة، وتتوفر على العديد من عناصر القوة في مقابل سلطة اللون الواحد".

هناك من يعتقد بأن مبادئ الإسلام لا تقبل التعددية وزاد من هذا الإعتقاد تصريحات وفتاوى بعضهم مما أثار المخاوف لدى الأطراف السياسية الأخرى بعودة دكتاتورية جديدة قد تسلب الآخرين الحق في التعبير.

ولكنني أعتقد، بأن مبادئ الإسلام لم تغفل مبدأ الإختلاف بالرأي والتعددية، فقد صلى الإمام علي (عليه السلام) في معركة الجمل على قتلى الجانبين ورفض تكفيرهم وعفا عن جميع الأسرى الذين حملوا السلاح ضده وعدَّ ذلك خلافاً بالرأي.

ووافق الإمام علي (عليه السلام) على مبدأ التحكيم مع معاوية والتزم به بالرغم من عدم موافقته منذ البدء على أطراف التحكيم.

ثم تعامل مع الخوارج على أنهم أصحاب رأي ولم يكفرهم بالرغم من خروجهم عليه كونه خليفة المسلمين. وقال لهم لكم علينا ثلاث: ألا نمنعكم

مساجد الله، ولا نحرمكم من الفيء (عطاء بيت المال) مادامت أيديكم في أيدينا، ولا نبدأكم بقتال [1].

إن التسامح والتعددية يمثلان عنصرين مهمين لتعزيز الديمقراطية والممارسة الكاملة لجميع حقوق الإنسان. وغيابهما ينطوي على مخاطر تفشي ظواهر العنف، والتطرف، والتعصب، والعنصرية.

لا يمكن الحديث عن التسامح والتعددية في أي مجتمع في ظل عدم الإقرار بأن القيم التي تحرك البشر ليست قيماً متعددة ومتنوعة فحسب، بل هي في حالة صراع وتنافس، وأنه لا يوجد معيار واحد لجميع الأشياء والظواهر والتغيرات، بمعنى أن أحداً لا يستطيع ادعاء امتلاك الحقيقة الكلية والكاملة،. فالإدعاءات المطلقة تحط من قدر المعتقدات ونماذج السلوك والآراء التي تختلف عن معتقدات أصحاب هذه الإدعاءات ونماذج سلوكهم وآرائهم.

كل مجتمع بشري يحتوي تعدداً، أي تنوعاً وتفاوتاً واختلافاً، ولكن ليس بالضرورة تعددية سياسية على أن التعددية السياسية هي نظام سياسي بالدرجة الأولى، ومن شأنها أن تجد حلاً للتعددية الإجتماعية الثقافية القائمة على الدين، أو المذهب، أو القومية، أو الأصول الإثنية الموروثة وغيرها. والتعددية السياسية تؤمّن إدارة الصراع الإجتماعي من دون الاعتماد على مرجعية فكرية واحدة سوى قبول مبدأ التعدد وإجراءات إدارته.

ولا بد من الإشارة إلى أن التعددية السياسية هي تمثل الممارسة الليبرالية الديمقراطية الحزبية، وهي أوسع نطاقاً من تعدد الآراء على مستوى النخب السياسية، لأنها نظام يشمل المجتمع ولا يقتصر على السلطة.

يراد بالتعددية السياسية، وجود الأحزاب والفصائل والتيارات السياسية التي يصب الناشطون السياسيون في قالبها آراءهم ومواقفهم السياسية. والهدف

---

(1) صاحب الربيعي: الأحزاب الإسلامية وخيارات التعددية والديمقراطية/ مقال منشور.

الأساسي الذي ترمي إليه هذه التيارات الحزبية هو الوصول إلى الحكم والمراكز الرسمية في سبيل إدارة دفّة الشؤون العامة على أساس رؤاها ومناهجها. ففي المجتمع الذي توجد فيه تعددية، تضمن الوحدة السياسية ـ الوطنية والقيم التي يؤمن بها ذلك المجتمع، على أساس مجموعة من الأصول والمبادئ المقبولة لدى جميع الفصائل والتيارات. ويحاول الحزب والتيار الحاكم بسبب ما يعيشه من تعارض وتنافس دائم مع التيارات الأخرى أن يقدم خططاً وبرامج توفر أقصى ما يمكن من مصالح الشعب، لغرض كسب أكثر مدى ممكن من الدعم الجماهيري.

وقد استعرضنا في كتابنا (**جدلية الثيوقراطية والديمقراطية**) مفصلاً بحث التعددية السياسية واستعرضنا آراء الإسلاميين وناقشناها وانتهينا في آخر البحث إلى:

أن التعددية من المفاهيم المستحبة، وأنها إقرار بالحرية والإختلاف والتعايش السلمي، وحرية التجمع السلمي، والتعبير عن الرأي ضمن الإطار العام على أسس واضحة وسليمة. وأن الإختلاف في الإجتهادات مقبول على أن تكون كلها لمصلحة الأمة، وأن تكون مصلحة الأمة فوق الإختلافات وفوق التعددية. وأنها حقيقة فطرية وسنّة كونية ونعمة إلهية. وبالتعددية يتم ضمان الوحدة السياسية والوطنية والقيم التي يؤمن بها المجتمع.

ثانياً: الإنتخابات

إن إدارة أمور البلاد في النظام السياسي تعتمد على الآراء العامة للشعب التي تتكون في رأي الأغلبية التي تختار عبر الإنتخابات من يحكمها.

فكثيرون يرون أنّ الآراء العامة هي تلك الأفكار العامة المنسجمة مع الديمقراطية الغربية أو الليبرالية. في حين يرى آخرون أن الآراء العامة هي بمنزلة الوجدان الواعي للشعب الذي يعبر عن نفسه من خلال تلك المجموعة من الأفكار المدروسة التي تنتهي إلى رأي الشعب ووعيه واتجاهاته. ولكي يقرر الشعب وعيه وإرادته واختياره فإن هناك طريقتين لقياس هذه الإرادة وهذا الإختيار، وهما:

الأولى: الإنتخابات التي تجري لاختيار رئيس السلطة التنفيذية وممثلي السلطة التشريعية وأعضاء مجالس الشورى وأمثال ذلك.

الثانية: الإستفتاء العام الذي يجرى في موارد خاصة مثل الإستفتاء على الدستور أو قانون خاص أو الإنخراط تكتل كما حدث في بعض الدول الأوربية بشأن الإنضمام إلى الإتحاد الأوربي.

إن الإنتخابات تقدم فرصة للأحزاب السياسية كي تختبر إنجازاتها وبرامجها أمام المواطنين من خلال المنافسة السلمية للفوز بثقتهم في حمل الأمانة "أمانة السلطة" والحكم باسمهم فضلاً عن أنها توفر منتديات لمناقشة الأمور العامة والتعبير عن الرأي العام وتبادل التأثير بين الحكّام والمحكومين من خلال تعزيز شرعية الحكام المنتخبين.

أما على وفق المنظور الإسلامي فإن مفهوم حرية الإنتخاب يعني تأمين الشرط اللازم لتفعيل الحكومة.

ثالثاً: تداول السلطة

إن مبدأ تداول السلطة مبدأ دستوري تتم مراعاته في الدول الديمقراطية [1]، ذات النظام الملكي، مثلما هو مراعى في الجمهوريات الديمقراطية. فالملوك في الدول الديمقراطية لا يمارسون سلطة تنفيذية وإنما يمارسها أناس منتخبون ومسؤولون أمام مجالس نيابية وأمام ناخبين يجب الرجوع إليهم عند نهاية الولاية الدستورية للسلطة، وهم وحدهم أصحاب الحق غير المنازع في انتخاب من انتهت ولايتهم أو عدم انتخابهم إذا رشحوا أنفسهم أكثر من مرة واحدة. ويكتسب تداول السلطة أهميته من تعبيره عن مضمونين جوهريين من مضامين النظام الديمقراطي:

---

(1) إسماعيل صبري عبد الله: الديمقراطية ووسائل الاتصال والمشاركة الشعبية/ ٢٤ – ٢٥.

١: مضمون التعددية

٢: مضمون حكم الأغلبية

إن المحك الحقيقي لاختبار صدق الممارسة الديمقراطية يتمثل في التسليم بما تسفر عنه تلك الممارسة من إمكانية لتداول السلطة.

رابعاً: حماية حقوق الأقليات

ليس ثمة دين يحرص على ضمان الحريات للأقليات ويحافظ على كرامتهم وحقوقهم القومية كالإسلام. وبرغم أن الحرية الدينية والمذهبية ليست سياسية بماهيتها، لكنها ترتبط برباط وثيق بالحريات السياسية.

قد يتساءل بعضهم، هل للأقليات الدينية الحرية المطلقة في ممارسة عقائدها وشعائرها؟

وهل أن الحقوق الإجتماعية ثابتة لهذه الأقليات؟

إننا نحاول الإجابة، عن هذه التساؤلات من منطلق الرؤية الإسلامية. فالإسلام هو الدين الوحيد الذي يوفر العدالة الإجتماعية بكاملها في البلد الإسلامي، وليس للمسلمين وحدهم بل لجميع المواطنين القاطنين في دولته مع ما يوجد بينهم من اختلاف في الدين والعنصر واللغة واللون، وهذه إحدى المزايا الإنسانية العظمى التي يعجز أي دين أو قانون غير الإسلام عن تحقيقها، فالأقليات الدينية تستطيع العيش في البلد الإسلامي بحرية والتمتع بالحقوق الإجتماعية والأمنية داخلياً وخارجياً شأنهم شأن المسلمين، وذلك بعقدهم لعهد الذمة والحصول على الانتماء للبلد الإسلامي.

ولعقد الذمة ثلاثة شروط وبزوالها ينتفي هذا العقد، وهي:

أولاً: أن لا يقوم أهل الذمة بما ينافي مع مفاد العقد المبرم، كالتآمر على الإسلام ومصالح المسلمين وشن الحرب ضدّهم ومساندة أعدائهم والمشركين.

ثانياً: أن يلتزم أهل الذمة بأحكام الإسلام الجزائية التي تطبق بحقهم.

ثالثاً: دفع مبلغ سنوي تحت عنوان (الجزية) للدولة الإسلامية.

وتمثل هذه الشروط الثلاثة شروطاً أساسية في عقد الذمة. أمّا إذا أدرجت شروط أخرى في العقد فيجب على أهل الذمة الالتزام بها، وهذا العقد يوجب لأهل الذمة حقوقاً على المسلمين ويلزم الحكومة بحمايتهم من جميع أشكال التجاوز والاعتداء والاضطهاد، ويضمن لهم حرية إقامة شعائرهم الدينية وطقوسهم العبادية.

إن روحية القرآن الكريم في محصلته النهائية تدعو إلى صيغة للتعايش بين المسلمين والمسيحيين تتلاءم مع شروط الدعوة ومتطلبات انتصارها انتصاراً نهائياً ومع تركيبة مجتمع الجزيرة العربية مهد الرسالة الإسلامية.

إن هذا التسامح من قبل المسلمين إزاء أهل الكتاب (اليهود والنصارى) يقوم على أساس نوع من التعايش السلمي، فقد ضمن لهم الإسلام الحرية والإستقرار قدر الإمكان، وهذه مسؤولية الدولة في أن تحترم أموالهم وأرواحهم وأعراضهم وأن لا تسمح بأن تتعرض حقوقهم للإنتهاك بأي نحو كان.

ففي نظر الإسلام تحظى أعراض الأقليات التي تخضع لذمة الإسلام وتعقد مع المسلمين عقد المعاهدة بالإحترام كأعراض المسلمين. ومن هنا فإن علياً (عليه السلام) لّما بلغه هجوم بعض العتاة بأمر معاوية بن أبي سفيان على إحدى المدن في العراق وتجاوزهم على أموال الناس وأرواحهم وأعراضهم غضب (عليه السلام) كثيراً وأبدى أسفه وقال: (لقد بلغني أنّ الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة والأخرى المعاهدة، فينتزع حجلها وقُلبها وقلائدها ورُعثها ما تمتنع منه إلا بالاسترجاع والاسترحام) [1].

كانت أعراض المسلمين والمعاهدين موضع احترام علي أمير المؤمنين (عليه السلام) بحيث أنه قال: (فلو أن امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به

---

(1) نهج البلاغة: الخطبة ٢٧.

ملوماً، بل كان به عندي جديراً) [1].

أوضح القرآن الكريم السياسة الإسلامية العامة فيما يتعلق بالمحافظة على حقوق سائر الأديان فقال تعالى ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [2].

أي لو أن الأقليات الدينية ومن يقف في صف المعارضة للإسلام لم ينهضوا لقتالكم ولم يمارسوا الضغوط عليكم أو يخرجوكم من دياركم، فليس لكم إلا التعامل معهم بالقسط والإحسان. وهكذا يسمح الإسلام للأقليات الدينية المعارضة بأن تعيش داخل المجتمع الإسلامي وتتمتع بكامل حقوقها الإنسانية، شريطة أن لا تؤذي المسلمين أو تناهضهم. قال تعالى ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [3].

مما لاشك فيه أن الأسس التي وضعها الإسلام في إطار التسامح الديني والتعايش مع الآخرين تعد صالحة للعمل بها في كل زمان ومكان، فالتاريخ الإسلامي يذكر بوضوح تام كيف كان المسلمون يعيشون مع أتباع الأديان المختلفة كافة سماوية وأرضية جنباً إلى جنب، والكل يعيش في حرية دينية سامية، ويمارس سائر أشكال الحياة العلمية والإجتماعية والعملية، وحتى تولي المناصب العليا في الدولة، والأمثلة التاريخية كثيرة جداً، ربما لا يمكن حصرها، ولا أظن بأية حال من الأحوال أن البشرية التي تدّعي التقدم يمكن لها أن تصل إلى ما وصل إليه الإسلام من التسامح والتآخي الإسلامي، والتعايش السلمي المشترك بين كافة الأجناس البشرية، فلا يوجد شيء في الإسلام اسمه إلغاء الآخر، لأن هذا الآخر ولو كان

(1) المصدر المتقدم.

(2) سورة الممتحنة: الآية ٨.

(3) سورة الممتحنة: الآية ٩.

مخالفاً للمسلمين في الاعتقاد والتدين، فهو إنسان له الحقوق الإنسانية كافة، طالما يريد أن يعيش مع المسلمين جنباً إلى جنب فعلى الرحب والسعة، ولعل ما نشاهده في بلادنا الإسلامية أعظم دليل على صحة ما نقول، فالمسلمون والمسيحيون عاشوا قروناً جنباً إلى جنب، يتقاسمون الأفراح والأحزان، والشدائد والمسرات، ويواجهون دائماً عدواً واحداً، ويحاربون في خندق مشترك.

خامساً: فصل السلطات

هناك مفاهيم كثيرة لمفردات الديمقراطية سواء على مستوى التنظير أم مستوى الممارسة، ومن هذه المفاهيم مبدأ فصل السلطات الثلاث (التشريعية، والتنفيذية، والقضائية). ويعد هذا المبدأ من الضمانات الهامة لحماية الحريات في العصر الحديث. هو ضمانة فعّالة لإقامة نظام الدولة القانونية في النظم السياسية المعاصرة. وذلك، لأنه يتضمن (تخصيص عضو مستقل لكل وظيفة من وظائف الدولة فيكون هناك جهاز خاص للتشريع وجهاز خاص للتنفيذ وجهاز ثالث للقضاء، ومتى تحقق ذلك أصبح لكل عضو اختصاص محدد لا يمكن الخروج عليه دون الاعتداء على اختصاص الاعضاء الآخرين، ولا شك في أن الفصل بين السلطات يمنع ذلك الاعتداء لأن كلاً منها سيوقف عدوان الأخرى) [1].

إن مبدأ فصل السلطات يستند إلى شرعية دستورية وقانونية ملزمة في الدولة الحديثة، وأي إخلال في هذا الواجب من قبل الحاكمين، هو إهدار وخرق فاضح لقدسيته ووفقاً لمبدأ التضاد، يتحول عند التعسف في تطبيقه إلى النقيض أو ما يمكن تسميته مجازاً بـ (مبدأ جمع السلطات).

وتأتي أهمية الفصل بين السلطات بالدرجة الأولى من خوف هيمنة واحتكار السلطات التنفيذية للقضاء والذين أخذوا بهذا المبدأ تأثروا بالواقع الذي كان قائماً

---

(1) د. ثروت بدوي: النظم السياسية/ ١٧٦.

في أوربا إبان السيطرة المطلقة ومحاكم التفتيش.

لكننا يمكننا القول، بأن هذه المشكلة محلولة في الإسلام من جذورها، فالقضاء الإسلامي يتصف باستقلالية تامة عن العوامل الخارجية المؤثرة، ويمكن الإستدلال على ذلك بعبارات وردت في عهد الإمام علي (عليه السلام) إلى مالك الأشتر (رضوان الله تعالى عليه): (ثم أكثر تعاهد قضاته، وأفسح له في البذل ما يزيل غلته وتقل معه حاجته، وأعطه المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال عندك، فانظر في ذلك نظراً بليغاً) [1].

ونحن هنا وإن اختصرنا الحديث عن آليات الديمقراطية ولكننا بحثناها على نحو تفصيلي في كتابنا (**جدلية الثيوقراطية والديمقراطية**).

ولابد من الإشارة إلى أمر مهم وهو ما أشار إليه بعض الباحثين من أن:

البعض قد يعتقد أن للعامل الديني أثره البارز في غياب التجربة الديمقراطية عن عالمنا الإسلامي، وذلك لطبيعة الإسلام الجزمية وارتكازه على قيم مطلقة لا تقبل الجدل والمناقشة. لأن تبني الإسلام لمبادئ إنسانية سليمة لا يعني أن تجربة الإسلام تجربة ديمقراطية لأنها لم تطبق أو تمارس بشكلها الصحيح لذا بقي النظام الإسلامي عاجزاً عن تقديم منهج متكامل قابل للدوام برغم عمق التجربة الإسلامية وغناها بالأسس الإنسانية.

ولكننا نجد، أن القرآن الكريم يضعنا أمام حقيقة مهمة وهي أن ممارسة الديمقراطية قد واكبت خلق الإنسان وبخاصة بعد صدور الأمر الإلهي بخلق الإنسان فقد سمح الله للملائكة بمحاورته بشأنه برغم جلاله وسلطانه ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [2]. وكذلك كانت محاورته سبحانه

---

(1) الشيخ محمد عبده: شرح نهج البلاغة/ ٢، ٨٨.

(2) سورة البقرة: الآية ٣٠.

وتعالى مع إبليس تطبيقا لمبدأ الديمقراطية ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ۞ قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ۞ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ۞ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ۞ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۞ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ۞ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ [1].

وهكذا كان لتجربة الرسول (صلى الله عليه وآله) الديمقراطية المعنى الخاص بها كونها حاصلة من نبي مرسل من الله لا يحتاج لأية مشاورة أو رأي لكنه (صلى الله عليه وآله) كان يريد تطبيق ذلك منهجاً إسلامياً يرتكز عليه الناس من بعده. لأن الديمقراطية هي ممارسة وسلوك قبل أن تكون مبدأً أو فكراً. لذا جاء الفكر الإسلامي حافلاً بالقيم الديمقراطية التي يعوزها التطبيق فأصبح تطبيقها رهن بمشيئة الحكام لا غير. لذا نجد، أن القيم الديمقراطية أو الإنسانية الذي بني عليها النظام الإسلامي تندرج في ثلاثة أمور هي:

أ: الشورى إذ ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [3]، وهي دعوة إلهية لممارسة هذا النهج كونه الأساس لأي حكم إسلامي سليم ولكن طبيعة الدعوة الإسلامية وحاجة الرسول (صلى الله عليه وآله) لممارسة دور أكبر في ظل هيمنة الجهل والتخلف فرض على الرسول اعتماد منهج وسط بحيث يمكنه من فرض ما يجب فرضه بقوة النص القرآني والتشريع الإسلامي ومشاورتهم في الأمور الأخرى التي تحتاج إلى المشاورة. وقد ورد في الحديث عنه (صلى الله عليه وآله) (ما ندم من استخار) [4] (ولا خاب من استشار) [5]. تأكيد

(1) سورة الحجر: الآيات ٣٢ - ٣٨.

(2) سورة الشورة: الآية ٣٨.

(3) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(4) علي بن محمد الليثي الواسطي: عيون الحكم والمواعظ/ ٤٧٦، تحقيق: الشيخ حسن البرجندي.

(5) العجلوني: كشف الخفاء/ ٢، ١٨٨.

لذلك فأصبح هذا المبدأ جزءاً من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات.

ب: العدالة فقد وردت في أكثر من موضع في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (1)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (2) وبموجب ذلك أصبحت أمراً إلهياً واجب التنفيذ.

ج: المساواة وهذا المبدأ ترسخه الآية القرآنية القائلة ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (3) والحديث النبوي (الناس سواسية كأسنان المشط) (4) أي أن الله تعالى يساوي بين الناس ولا يفضل بعضهم على بعض إلا بالتقوى.

إن مبادئ الدين الإسلامي هي مبادئ إنسانية تدعو إلى الحرية والديمقراطية بشرط توافقها مع المعايير الأخلاقية. فلا تمنع مبادئ الدين الإسلامي من ممارسة الديمقراطية بل تسعى لها لأن ذلك يكرس المبادئ الإنسانية التي نادى بها الإسلام.

إن الفكر الإنساني يدلنا على أن اتجاه التاريخ يميل نحو الديمقراطية نظراً لتطور الدول التي تبنت هذا النهج فهنالك بون شاسع بين دول الغرب الديمقراطية ودول الشرق التي ما زالت تصارع الإستبداد فالديمقراطية لا تتلاءم مع الفطرة فحسب بل ومع الفائدة أيضاً ولذا أصبح في حكم المؤكد انتصار الديمقراطية مقابل انحسار الإستبداد والدكتاتورية نهائياً وإلى غير رجعة.

---

(1) سورة النساء: الآية ٥٨.

(2) سورة النحل: الآية ٩٠.

(3) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(4) سفينة النجاة: السرابي التنكابني/ ٣٧٦، تحقيق: السيد مهدي الرجائي.

المحور الرابع

العولمة والديمقراطية

ليست العولمة إجراءً جديداً يشهده العالم لأول مرة إذا كان يعني عبور الحدود والتأثير في القارات والدول البعيدة، فعندما نقرأ التاريخ بصورة عامة نجد أن هناك دولاً حاولت الخروج عن حدودها الجغرافية وامتدّ نفوذها وسلطتها على أكبر رقعة تتمكن من الوصول إليها على الكرة الأرضية. ففي التاريخ القديم نجد محاولات الإسكندر الكبير الذي وصل إلى بابل للسيطرة على إيران والهند، وفي العصور الحديثة نجد نابليون الذي وسع رقعة سيطرته إلى مصر وجميع أوروبا ومثله هتلر في الحرب العالمية الثانية. وبين القديم جداً والحديث جداً نجد، أن السلطة الرومانية حاولت السيطرة على أوروبا وإن لم تتمكن من فرض سيطرتها على فرنسا وبريطانيا آنذاك، لكنها تمكنت من إيجاد إمبراطورية كبيرة تتضمن غالباً أراضي واقعة في القارة الأوربية. ودخلت آسيا أيضاً فتحولت سوريا إلى ولاية رومانية، بل حتى الحيرة أصبحت في بعض المقاطع الزمنية ولاية رومانية. ودخلت أفريقيا كذلك عند احتلالها لمصر بل ووصلت إلى تونس وليبيا. فتكونت إمبراطورية عظمى آنذاك هي الإمبراطورية الرومانية. وفي الشرق وآسيا توجد أيضاً إمبراطوريات، كالإمبراطورية التي أسسها الفرس آنذاك وبرز فيها داريوش الذي تمكن من الوصول إلى مصر وتمكن من إسقاط حكومة بابل وتمكن من إرجاع اليهود إلى أورشليم وقام ببناء أورشليم، وعبرت قواته لأول مرة لتصل إلى مشارف الدولة اليونانية آنذاك وتسيطر على بعض الولايات اليونانية. ووصل البابليون والآشوريون إلى مصر وأورشليم واحتلوا سوريا وبلاد الأناضول وأرمينيا وغيرهم كثير.

وظهر الإسلام ـ بوصفه ديناً سماوياً ـ، ومن ثم تحول ـ بعد ذلك ـ إلى إمبراطورية، تقوم على أسس عرفية وسياسية، بغض النظر عن شرعية الفتوحات الإسلامية، لأن الحرب تكتسب شرعيتها من شرعية القيادة السياسية والعسكرية، أي أن الحرب ـ أي حرب ـ لا تكون مشروعة، بكل ما فيها من قتل وأسر وغنائم، إلا إذا جرت بموافقة من القيادة الشرعية، لكي تكون الآثار المترتبة عليها مشروعة أيضاً.

ولأننا نعتقد بأن هذه الشرعية قد انتقلت من النبي (صلى الله عليه وآله) إلى الإمام (عليه السلام) فإن القيادة التي قامت بتنحية الإمام (الشرعي) عن الحكم، هي قيادة غير شرعية، بحسب معتقداتنا وأصولنا الفكرية. لذا إن الفتح الذي تحقق عن طريق قيادة غير شرعية لا يمكن أن يكون فتحاً شرعياً. وبهذا فإن الآثار المترتبة عليه غير شرعية أيضاً.

وما ذكرناه لا يختص بالفكر الإسلامي فحسب. فلو تحقق الفتح عن طريق قيادة عسكرية أمريكية أو بريطانية أو إيرانية أو باكستانية أو عراقية من دون موافقة القيادة العامة، فإن القيادة العسكرية العامة تحال إلى المحكمة. لأن القيادات الفرعية إنما تكتسب شرعيتها من القيادة العامة وتتحرك في ضوء الأوامر الصادرة عنها.

والقيادة العامة تتمثل بالإمام المعصوم (عليه السلام). لذا إن غيابه عن السلطة والحكم يستوجب التشكيك في شرعية كل الفتوحات الإسلامية. فهي لم تكن فتوحات إسلامية وإنما هي فتوحات عربية أو فتوحات إنسانية أو فتوحات مسلمين، لأن الفتح الإسلامي كما تقدم يكتسب شرعيته من القيادة العامة.

ومن هنا، عندما خالف خالد بن الوليد أمر الرسول (صلى الله عليه وآله) في معركة، قال الرسول (صلى الله عليه وآله) جملته الشهيرة (اللهم إني أبرأ إليك مما فعل خالد)، وتحمل (صلى الله عليه وآله) مسؤولية المخالفات التي ارتكبها خالد

بن الوليد فدفع الدية [1].

إذن أسست إمبراطورية. وهذه الإمبراطورية ليس لها ارتباط بالإسلام. نعم شارك فيها المسلمون ، لكن مشاركة المسلمين من دون وجود ما يستوجب الشرعية لا يمنح الشرعية للحرب. أسست هذه الإمبراطورية وتوسعت في زمن الحكم الأموي، وازدادت رقعتها الجغرافية في أثناء الحكم العباسي.

وبعد هذه المرحلة نمر أيضاً بإمبراطوريات متعددة حاولت أن تشغل حيزاً كبيراً في آسيا وأوروبا. وجنكيز خان تحرك من منغوليا وأسس إمبراطورية كانت الإمبراطورية الإسلامية جزءاً منها وقد هدد أوروبا مثلما هددها الأتراك العثمانيون الذين وصلوا أبواب فينا في زحفهم إلى الغرب.

وأتيلا، زعيم الهون في شرق أوروبا الذي تحرك في أوربا تمكن من أن يهزم كبرى القيادات العسكرية الموجودة في أوربا آنذاك ليؤسس إمبراطورية الهون التي بقيت منها هنغاريا المعروفة بالمجر اليوم.

وبعد ذلك نتحرك على الإمبراطورية التي حاول أن يؤسسها نابليون أيضاً وتمكن من أن يهزم كبرى الدول الأوربية آنذاك ليشكل إمبراطورية فرنسية، فقد خرج من القارة الأوربية ليصل إلى أفريقيا ليؤسس مستعمرات فرنسية في أفريقيا.

وسار الإنكليز أيضاً في هذا الإتجاه، فأسسوا إمبراطورية عظمى تحتل جزءاً كبيراً من آسيا، كالهند آنذاك التي تحولت إلى ثلاث دول (الهند وبنغلادش وباكستان) فكانت جزءاً من الإمبراطورية البريطانية وأنها فرضت سيطرتها على رقعة كبيرة من أفريقيا. وأمريكا التي استقلت عن بريطانيا بعد حرب دامية سميت حرب الاستقلال.

وقبل البريطانيين كان البرتغاليون والهولنديون والأسبان قد سيطروا على البحار ووصلوا إلى أندونيسيا والخليج وأقصى آسيا حتى كان اسم الأسطول

---

(1) العلامة المجلسي: بحار الأنوار/ ٢١، ١٤١، مؤسسة الوفاء، لبنان - بيروت.

الأسباني (أرمادا) وحده يثير الهلع في الشواطئ الأوربية.

لكن بحسب قراءتنا للتاريخ لم نجد إمبراطورية تتمكن من فرض سيطرتها وهيمنتها على كل العالم، بحيث تحتل القارات بأجمعها وتفرض قوتها وهيمنتها على كل القارات الموجودة في العالم، وإنما تمكنت بعض الإمبراطوريات من إشغال قارة واحدة أو قسماً من قارة أو تجاوزت القارة الواحدة لتدخل القارة الأخرى.

بعد الحرب العالمية الثانية برزت الولايات المتحدة بوصفها دولة عظمى. ومن المعروف أن الولايات المتحدة تتميز بمجموعة من المزايا. وهذه المزايا لا توجد في بقية القارات كقارة آسيا أو قارة أفريقيا أو قارة أوربا بعد أن دخلت مرحلة الشيخوخة والهرم، لأن التواجد الأولي للإنسان كان في قارة آسيا فاستغلت هذه القارة منذ آلاف السنين بأراضيها ومياهها وجبالها وسهولها وغاباتها في سبيل تحصيل المنافع التي يحتاج إليها الإنسان في الزراعة وبقية الأمور الأخرى. وأن القارة الأوربية أيضاً يوجد فيها حشود بشرية منذ آلاف السنين وهكذا الأفريقية.

ولكن القارة الأمريكية بعيدة لم يصل إليها الإنسان، ولم يستخدمها إلاّ في حدود ضيقة جداً. فتوجد فيها أكثر الغابات في العالم، وأكثر الأراضي الزراعية في العالم، وأكبر عدد من المواشي في العالم. يوجد فيها كل شيء، مثل معادن كثيرة من النفط والذهب والنحاس والحديد والفحم الحجري. إنها قارة غنية جداً، وقارة شابة لم تدخل مرحلة الشيخوخة والهرم بعدُ، وأن شعوباً وقوميات متعددة هاجرت إليها مثل الإنجليز والإيرلنديين والإيطاليين والصينيين وغيرهم فأصبحت بوتقة لجمع وصهر الثقافات والأفكار والمهارات. وبهذه الإمكانات دخلت الولايات المتحدة بطلب من أوربا وعلى رأسها إنكلترا الحرب العالمية الأولى وتمكنت من تزويد أوربا بكل ما تحتاج للإنتصار على ألمانيا.

ثم جاءت الحرب العالمية الثانية أيضاً فتوسعت الصناعة الأمريكية توسعاً هائلاً، وهكذا الزراعة. فما ينتجه الشعب الأمريكي من الحنطة والرز واللحم يكفي لأن

يطعم أكثر من مليار إنسان، وما تنتجه من الطائرات يكفي لعدد كبير من الناس. ومن السيارات ٢٠ بالمائة منها يدخل في دائرة الحاجة الأمريكية و٨٠ بالمائة يصدّر إلى خارج الولايات المتحدة.

فمن هنا، وبعد توسع الصناعة الأمريكية، كان لابد من التفتيش عن الأسواق المستهلكة لهذه البضاعة، لأن الرجوع إلى الخلف تحطيم للبنية الإقتصادية للولايات المتحدة أو الدول الصناعية السبع التي تنتج أكثر مما تستهلك.

إذن، ثمة ضرورة تقتضي تسويق هذه البضائع التي تنتجها الدول الصناعية الكبرى. لذا لابد من فتح أسواق عالمية لاستيعابها واستهلاكها، ومن ثم تحتاج هذه البضائع لطريق مرور غير مكلف مما أدى إلى إسقاط الكمارك وإنشاء مؤسسات مالية كبرى تدعم الدول الفقيرة لتتمكن هذه الدول من شراء هذه البضائع، فأسست البنوك العالمية ،كمؤسسة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وأسست منظمات تجارية كمنظمة التجارة العالمية، والمنظمات الأخرى.

بعد الحرب العالمية الثانية ظهرت بوادر التغيير في الكرة الأرضية بوتائر متسارعة مختصرة المراحل السابقة القديمة وزمنها. وهذه البوادر التغييرية استوجبت حدوث نظام جديد في العالم، تمّ التعبير عنه بـ (العولمة) أو (الكوكبة) أو (الكوننة). وهذا النظام الجديد يحتاج إلى آليات جديدة، ويحتاج إلى تغيير بعض البنى الإجتماعية والبنى الإقتصادية وكذا بعض البنى الفكرية، ويحتاج إلى استجابة العالم إلى هذه الحالة الجديدة والتفاعل معها لكي تنتج ثمارها على أنها آخر ما توصلت اليه الولايات المتحدة من فكرة لتكون حاضرة اقتصادياً في العالم كله. ولكي تحضر اقتصادياً لابد من التمهيد للجوانب المرتبطة بالهيمنة الإقتصادية مثل تغيير النظم السياسية وتقليص دور الثقافات المحلية ووصل وسائل الإعلام وتوفير المعلومات من خلال شبكة اتصالات معولمة كالفضائيات والإنترنيت.

من هنا برزت ظاهرة العولمة، وهي نوع من الإمبراطورية للدول الصناعية الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية. وهي تختلف عن بقية

الإمبراطوريات الأخرى. فإن الإمبراطوريات الكبرى، على طول التاريخ، استخدمت السلاح والقوة والبنى العسكرية في سبيل فرض هيمنتها وسيطرتها على الأرض. لكن هذه الإمبراطورية الجديدة لا تستعمل السلاح ولا تريد أن تفرض نفسها بقوة السلاح إلاّ في الضرورة، وإنما صنعت آليات أخرى للسيطرة على الكرة الأرضية. ويمكن أن نذكر بعض تلك الآليات والمحاور التي صنعتها واستعملتها للسيطرة.

الأول: المحور الفكري

إن معظم المتخصصين ـ في العلوم كافة ـ تخرجوا من الجامعات والأكاديميات الأمريكية والأوربية وعلى رأسها المملكة المتحدة وفرنسا، وحاولوا أن يسيطروا على العالم فكرياً، وأن يغزوا العقول والقلوب (الغزو الثقافي والغزو الفكري). فنحن نجد أن (هوليود) تسيطر على ٩٥ بالمائة من إنتاج الأفلام العالمية، وهي أفلام (هوليودية) بحيث لا توجد مؤسسة سينمائية أخرى تتمكن من الوقوف أمام (هوليود). وهذه المؤسسة السينمائية تمتلك مليارات الدولارات، ومبيعات بعض الأفلام فيها تتجاوز المليار دولار، والتقدم في العرض وتقديم الأفكار عبر الصورة يعتمدان على خبرة وتجارب وتاريخ مهني تميزت به هوليود. وهذا جزء من آليات السيطرة على القلوب والعقول. وهكذا المؤسسات العلمية والمكتبات والكتب. وهناك كتب تطبع بلغات متعددة قد تصل إلى ٥٠ لغة وبأعداد قد تصل الى خمسين مليون نسخة، في مفارقة محزنة إذا عرفنا أن معدل طبع الكتاب في اللغة العربية التي يتحدث بها اليوم قرابة ٢٥٠ مليون نسمة لايتجاوز ألف نسخة من النادر أن تنفد كلها.

غزو فكري وثقافي هائل لا يمكن إنكاره، يحقق مقولة (غزينا في عقر دارنا) من دون ضرورة لأن يكون هناك سلاح أو جندي أو شيء مرئي على الأرض. أقمار صناعية وقنوات فضائية تنقل الغزو الغربي إلى العالم بل حتى يتجاوز الكرة

الأرضية ليصل إلى المريخ والزهرة ونحن ليس لنا حول ولا قوة سوى مشاهدة مايجري حولنا ويدخل مجتمعاتنا ويؤثر فينا ورفضه في خطابنا الإسلامي من دون أن نتمكن من الوصول إلى المستوى العالمي لهذه المؤثرات.

الثاني: المحور المعلوماتي

وهو يتمكن من تقنيات المعلومات، ولاسيّما تقنيات الأنترنيت الهائلة، هذا الإخطبوط الذي يمد أذرعه إلى كل أعماق العالم ومنه نحن الذين بتنا نستخدمه من دون أن يخطر في بالنا أهمية العقول التي كانت وراء ابتكاره وصناعته وتسويقه وهو الذي أصبح حاجة ملحة لكل فرد أكثر من السيارة والتلفزيون.

الثالث: المحور الإقتصادي

وهو ما سبق أن ذكرنا بعضاً من وسائله وأدواته مثل البنك الدولى ومنظمة التجارة الحرة وغيرها من مؤسسات تضغط باتجاه أن ترتبط الإقتصادات القومية للدول بشروط هذه المؤسسات، وهي شروط ترهن بشكل عام المقدرات الإقتصادية للدول بالمصالح العالمية للدول الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة. ويعد موضوع الطاقة، عامة والنفط خاصة، عصب هذه المصالح. لذا فليس غريباً أن تكون معظم الدول النفطية في أفريقيا وأمريكا الوسطى والجنوبية دولاً فقيرة تستدين برغم إنتاجها النفطي لأن أغلب موارد النفط مرهونة لديون صندوق النقد الدولي بسبب الفساد المستشري في تلك الدول وسيطرة الفئات الحاكمة على موارد البلاد ونهبها لمصالحهم العائلية.

وقد ارتبط الإقتصاد العالمي بثورة المعلومات والتقنيات الحديثة. وليس بمقدور الدول الصغيرة أن تطور اقتصاداتها بمعزل عن هذه الثورة التي تقبض عليها الولايات المتحدة بقبضة من حديد. وهكذا تفرض الولايات المتحدة نفسها مهيمنة على الإقتصاد العالمي عبر العولمة. لأن تصدير التكنولوجيا الخاصة بمنظومة

الإتصالات وتكنولوجيا المعلومات تنتج من قبل الشركات الأمريكية والرأسمال الأمريكي الذي يعمل في كل العالم.

الرابع: المحور التقني

هناك بعض الأخبار التي تنشر في الصحف أو القنوات الفضائية تفيد، بأن التقنية التي توصلت إليها المؤسسات العلمية في العالم عامة، والولايات المتحدة خاصة، تقنية هائلة لا يمكن تحديدها كاستخدام الليزر مثلاً، القوة الهائلة. وهناك معلومات غير مؤكدة تفيد أنهم صنعوا سلاحاً سرعته سرعة الضوء في العالم. وهذه إذا كانت حقيقة فقد انتقلنا إلى مرحلة جديدة فقدنا فيها كل الأمل في تغيير المستقبل تغييراً في صالح الشعوب، أو في إيجاد موطأ قدم لنا، خاصة إذا طرحنا الجانب العدائي للعولمة وقمنا بمناهضتها أيديولوجياً وسياسياً من دون أثر يذكر.

ومن الواضح أن سباق التكنولوجيا وثورة الإتصالات أصبحت بموازاة سباق التسلح في العقود الماضية. ولكن سباق التسلح كان يجري بين قوتين ونظامين سياسيين يكادان يقتربان في المستوى مع فروقات غير هائلة. فالفجوة لم تكن تقنية بقدر ماكانت اقتصادية سبب عاملاً مهما في انهيار الإتحاد السوفياتي بعد جره إلى سباق التسلح وإنفاقه المليارات على التسلح فظل بحاجة إلى الغذاء والدواء بحيث أن قطب التسلح الثاني (الإتحاد السوفياتي) كان يعتمد في توفير غذائه على قطب التسلح الأول، غريمه، الولايات المتحدة الامريكية التي كانت تصدر إليه القمح وأشغله بصنع الأسلحة والصواريخ.

ولا نستطيع قياس قدراتنا الحالية دولاً عربية وإسلامية بتقدم الإتحاد السوفياتي السابق في المجال الصناعي والتقني. فالتخلف الكبير في ساحتنا، يقابله في الغرب الإنتقال حالياً من الموجة الثانية إلى الثالثة تقنياً. وهي موجة غريبة تحتاج إلى دراسة معمّقة لمعرفتها لأنها قلبت كثيراً من الموازين. إن أرقى الدول وأكثرها تطوراً تعيش الموجة الثانية. أما الموجة الثالثة فلا تعيشها إلاّ الولايات المتحدة

الأمريكية. فكيف يمكن إذن أن نواجه هذا التحدي التقني الذي يربط التقدم على الصعيد السياسي والثقافي بطبقات تلك الموجة التي تغزو العالم فكيف لا تغزوه سياسياً وثقافياً؟

وقد تحققت العولمة والكوننة ودخلت دورنا وعقولنا وأفكارنا وقلوبنا. حطمت الشخصية الآسيوية وحتى الأوربية. وفي نهاية المطاف، نجد أن رائد استقلال القارة الأوربية والداعي لوحدتها وإبرازها قوة أمام الولايات المتحدة قد ألقى سلاحه أمام جورج بوش بعد أن ثبت له أن القارة الأوربية لا يمكن أن تعيش من دون الدخول تحت الحماية الأمريكية.

نحن لا نريد من حديثنا هذا أن نضعّف من واقعنا الإسلامي والشخصية الإسلامية أو نندب حظنا وقدرنا في دعوة إلى الإستسلام أو القبول بالأمر الواقع. ولكن هذا الواقع لا يمكن أن يتناسى. إن القائد الكفوء هو الذي يتمكن من رسم خطة المواجهة في ضوء الحقائق الموجودة على الأرض. ونحن ما نزال مع الأسف نجهل كثيراً مما نريده ونجهل الأكثر مما يريده الآخر. وأننا ننفصل عن شعوبنا كلما أغلقنا باب الدخول في معترك العصر. كي لا تصبح شعوبنا أكثر اطلاعاً ووعياً بمجريات الأمور في حين تغلق الأنظمة عينيها عن الواقع وتتصرف وكأن شعوبنا عمياء وخرساء وصماء في حين أن هذه الشعوب واعية وتفتح عينيها على واقع جديد يحرض حاجاتها وحقوقها على الظهور.

لم تعد، في وقتنا الحاضر، القوة العسكرية هي القوة الوحيدة لشرط الانتصار. فلم تعد الدبابات والطائرات المقاتلة وحتى الصواريخ قوة وحيدة لحسم المعركة من دون تفوق علمي ومعلوماتي تقني متطور يوجه هذه الأسلحة نحو هدفها لتحسم المعركة بتفوق تكون فيه الأسلحة التقليدية المعاصرة أداة بيد التفوق العلمي والخطط التي تعتمد على التصوير الفضائي الذي يمثل عصب التفوق المعولم من خلال ثورة الإتصالات والمعلومات التي توفرها. فمخزون الأسلحة يستخدم على رؤوسنا ليتخلصوا منه فيستعملونه على هذه الأمة المسكينة.

ودخلت البشرية عصر الموجة الثالثة من التقنيات العلمية. أما نحن، المسلمين، فإننا ما زلنا نعيش في القرن الخامس عشر، وما زال الأمير فينا والملك والشيخ وعوائلهم، حاكمين ومقررين لمصائرنا وحاضرنا ومستقبلنا وما زال التحرك المحدود للمجتمع حتى في طلب العلم الذي أصبح خاضعاً لرقابة الحكام ومستخدميهم ليحرموا المسلمين من الإطلاع والمعرفة والعلوم وتحصيل الفوائد التي تطور حياتهم وتمنحهم حق التمتع بالحريات والحقوق المدنية التي سنها الله تكريماً لبني آدم فصادرها الحكام من دون حق. وما زال الجهلة هم الحاكمون، وما زال الأغبياء هم الحاكمون. نحن مهمشون. نحن نتكلم عن المجتمعات التي دخلت هذه المرحلة. نحن وحوش بكل ما في الكلمة من معنىً لأن ثقافة قطع الرؤوس لا توجد إلا عندنا. ولذلك نناهض العولمة والتقدم والحريات والدساتير وحقوق الإنسان والمجتمعات البشرية التي وصلت إلى حد احترام حقوق الحشرات بعد احترام حقوق الحيوانات، متناسين قيم الرأفة والرحمة الإسلامية وتحريم المثلة حتى بالكلب العقور كما قال نبينا الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) (إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور) [1] في حين تغيب حقوق المسلمين وتنتهك أعراضهم وتهدر دماؤهم في حملات تكفيرية مستبدة تنسجم مع التكفير السياسي الذي تمارسه الأنظمة ضد من يختلف معها في الرأي أو التحليل أو الموقف.

إن هذا الإسقاط للشخصية الإسلامية يتوجه ضد المسلمين للإنتقام منهم من قبل من يدعون أنهم مسلمون يطبقون شريعة الإسلام. وسببه الشعور بالعجز عن مجاراة العصر والتقدم مثلما تقدمت شعوب هذا العصر. فلو جنّد الغرب مليارات الدولارات لإسقاط المجتمع الإسلامي والوجود الإسلامي لما تمكن من تقديم ما قدّمه السلفيون المتعصبون من أدلة على ما تقدم، بعد أن وثّقت هذه الأعمال بصور وأفلام ودخلت في شعبة الأرشيف.

(1) نهج البلاغة: ٣، ٧٨، شرح الشيخ محمد عبده، دار الذخائر - قم المقدسة.

كيف نواجه الغرب ونتغلب عليه أو نكون في مستواه ونحن نذكر يومياً قاطعي الرؤوس ونذكر من يعتدي على الأطفال والنساء إذ يشترون الخبز، فيأتي من يقتلهم ويذبحهم؟

هل هؤلاء عسكر؟

هل هؤلاء تعاونوا مع الغزاة المحتلين؟

هل المرأة التي تقف في هذا الصف جندية أمريكية أو غربية حتى يأتي من يفجرها ويقتلها؟

أي إسلام وأية ثقافة هذه؟

ولماذا يكون الغرب عنواناً لقتل المسلمين، والمسلمون مسلمون مؤمنون بالله والرسالة المحمدية ويحجون لبيت الله الحرام في مكة ويصومون رمضان ويقيمون الصلوات الخمس يومياً ويدعون الله تعالى ويحبون أولياء الله الذين ساروا على نهج النبي الأكرم وحفظوا كتاب الله وبثوه في قلوب المؤمنين وعقولهم فأصبحوا محل احترام ومحبة وتكريم من قبل كثير من المسلمين إيمانا بالله الذي يكرم الشهداء والأولياء والصديقين والأئمة وينزلهم منزلة مميزة كما أكد الله سبحانه في كتابه العزيز؟

هل حثهم القرآن الكريم (استغفر الله) على أن يستولوا على منطقة من المناطق التي يعيش فيها المسلمون يؤدون في مساجدها عباداتهم فيعتدون عليها ثم يقطّعون أهلها إرباً إربا ويفصلون رؤوسهم عن أجسامهم باسم الإسلام في ديار الإسلام ؟

أهذا هو الإسلام؟

أهذه هي الثقافة الإسلامية؟

أم هذه بربرية وهمجية وجاهلية جاء الإسلام لينهيها ويجعلها كفراً كما جعل وأد البنات في الجاهلية كفرا؟

بأي مجوّز تقطع الرؤوس؟

وبأي مجوز يمثّل بالأجساد وتقطّع الأوصال؟

وبخاصة أن هؤلاء الناس أبرياء لم يرتكبوا جرماً فحرم دمهم وحرمت ممتلكاتهم. وأكثر من ذلك أوجب الله تعالى حمايتهم وتحريم دمائهم وممتلكاتهم بعد أن شهدوا أن لا إله إلا الله محمد رسول الله وآمنوا بالله واليوم الآخر وما أنزل على النبي (صلى الله عليه وآله) فصار قتلهم جريمة وكفراً تحقيقاً للآية الكريمة ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (1). وحتى لو كان هناك من الناس من يستحق القتل لجرم ارتكبه فأين القانون؟ ومن يمثل القانون؟ وأين أولياء الأمر؟ ولماذا يمثل بالجسد الإنساني وله حرمة حتى بعد الممات؟!

ألم يعوا ويدركوا قول الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله) (لا تجوز المثلة ولو بالكلب العقور).

نحن أناس عندنا محاكم التفتيش ومحاكم القتل والإبادة والحرق وهي الحالة عينها التي مرّت بها أوربا قبل عصر النهضة، كمحاكم التفتيش التي ألفت في أسبانيا وكانت سبباً في تخلف أوروبا وفي هيمنة عصور الجهل والخرافة والظلام عليها، ولم تتطور أوروبا حتى تخلصت من محاكم التفتيش وأصبح القانون سيد تقرير الجرم أو البراءة وليس صك الغفران الذي كان يباع من قبل تلك المحاكم. وحتى الآن لا توجد في بلادنا الإسلامية محاكم تحاكم من يقتل الإنسان ويحرق ويفصل رأسه عن جسده!!

ثمّ بأي مجوّز، وبأي سندٍ شرعي تكفّرالطائفة المسلمة بحجة تشيعها وولائها لولي الله وخليفة المسلمين (علي بن أبي طالب) (عليه السلام) ابن عم الرسول (صلى الله عليه وآله) وربيبه في بيته ومصدّقه في دعوته وبطل دينه في صراعه مع الكفر ومفديه في فراشه وحامل لوائه في معاركه وكاتب رسالته ومكسر أصنام

---

(1) سورة المائدة: الآية ٣٢.

الكفر وزوج بضعته الأثيرة فاطمة الزهراء وأب أسباطه الذين جعلهم سادة في الدنيا والآخرة؟

ما العمل الذي ارتكبوه حتى استوجب كفرهم؟ هل لزيارتهم للعتبات المقدسة ولمراقد أئمتهم (عليهم السلام)؟ أليس هناك من المسلمين السنة من يحترم ويقدس أولياء لله ويصلي في أضرحتهم بما فيهم أولياء الشيعة الذين يقدسهم كثير من المسلمين السنة في العراق ومصر ولبنان وباكستان والهند وغيرها ويعدونهم امتداداً للرسول الأكرم على أنهم أهل بيته وذريته الصالحة التي حملت لواء الدين وذادت عنه ضد الطغاة والمتعسفين من الحكام باسم الإسلام؟

أليس في المسيحية من مزارات للقديسين؟

أليس هناك لليهودية مزارات لأنبيائهم ولأوليائهم، وهي أديان سماوية اعترف بها الإسلام واحترم كتبهم السماوية وضرب بها الأمثال؟

أليس هناك احترام من قبل مذاهب المسلمين الأخرى للصالحين والأولياء ولصحابة الرسول وأهله، عدا المذهب الوهابي الذي كفر المسلمين على يد مؤسس المذهب محمد بن عبد الوهاب، فمن لم يوافقه الرأي كفره حتى ولو كان حنبلياً كما حدث في زمنه؟

لِمَ أفتوا بكفر الشيعة لمجرد أنهم يترددون على مزارات أئمتهم؟ كل الأديان العالمية عندها مزارات ومعابد يتردد عليها من يعتقد بقدسيتها.

إذن نحن غير موجودين لا على الرقعة الإقتصادية ولا على المحور الفكري ولا المحور المعلوماتي.

أين حصيلتنا من جوائز نوبل؟ كل ما حصلنا عليه من جوائز نوبل في العلوم لا يتجاوز جائزة واحدة ولأسباب لا تتعلق بتقدمنا. فجائزة الكيمياء لم تمنح لأعمال من فاز بها في مصر وإنما في بلد مضيف هو الولايات المتحدة.

إذن، علينا، أن لا نتجاوز الحدود المعروفة والمألوفة. علينا أن نعرف قدر أنفسنا ونطور قدراتنا ونحترم ذواتنا لكي نلحق بالعصر ولن نلحق بالعصر اذا تنكرنا له.

وأننا لن نوفر الفرصة لشعوبنا المسلمة في أن تحصل على حقوقها المهدورة سواء من قبل الأنظمة التي تحكمها أم من قبل الغرب الذي تتهمه بمعاداتنا إلا إذا أصلحنا النظام الفاسد والمتخلف الذي يتحكم بحياتنا ومصائرنا ومصائر الأجيال القادمة. فالخارطة السياسية للأنظمة في العالم تتغير لصالح البشرية اليوم. **فما هو النظام الذي يتمكن من أن يبقى ضمن هذه الخارطة؟**

لا ريب في أن الديمقراطية كانت هي الخيار الأمثل للدول الأوربية إلى نهاية القرن العشرين، أي إلى ما قبل ظهور العولمة. والعولمة كما قلنا بدأت أصولها بعد الحرب العالمية الثانية ولكن توسعت وتكاملت بعد انتهاء الحرب الباردة في عام ١٩٩٢م.

تتفق أفكار العولمة في أن الظاهرة السياسية الإجتماعية عندما تتغير فإنها تتطلب حكومة تتلاءم مع الظاهرة الجديدة حتى تتمكن من البقاء على الأرض. لأن الحكومة جزء من الكيان الإجتماعي. وعندما يتغير الكيان الإجتماعي فلابد من تغيير الحكومة.

أي لابد من الأخذ بآليات الديمقراطية المعروفة والمتداولة لتحقيق هذا التغير مثل إجراء الإنتخابات وسن قوانين تحترم حقوق المواطنين وتحترم حق إنشاء الأحزاب على وفق مصالح الأمة وإنشاء برلمان يعبر عن سيادة الأمة وإرادتها وقرارها وهذا كله لاينافي الإسلام.

إن الديمقراطية بحسب ما يميل إليه أستاذنا الكبير آية الله الشيخ الهرندي مرّت بمرحلتين في أوروبا:

المرحلة الأولى: الديمقراطية المطلقة وهي التي بدأت بعد الثورة الفرنسية واستمرت بحسب ما يعتقده إلى عام ١٩٥٠م أو عام ١٩٥٢م. وإنما أطلقنا عليها الديمقراطية المطلقة على أساس:

أنّ ممثلي الشعب الذين كانوا يدخلون مجلس الأمة أو المجلس النيابي لم يشترط

فيهم شرط خاص. فعضو في المجلس (بروفسور)، وعضو آخر (عامل بناء) أو من (باعة الحمير). فما دام اختير من قبل الشعب فلابد من دخوله المجلس. ولاشك في أن عدم التجانس بين نواب المجلس وأعضائه يعد مشكلة خطيرة في اتخاذ القرارات المهمة والصعبة. فالحرب العالمية الثانية بدأت بقرار ألماني شارك فيه كل الشعب الألماني عن طريق ممثليه. والفاشية في إيطاليا بدأت بقرار المجلس النيابي عبر ممثلي الشعب فشاركت فيها كل قطاعات الشعب.

ولاشك في أن أكثرية الناس من البسطاء. لأن النخبة في كل العالم يؤلفون النسبة الضئيلة من تركيبة المجتمعات. فلنفترض أن النخبة تؤلف واحداً أو اثنين بالمائة من البلد ،وبهذه النسبة نفسها تنتقل إلى المجلس، فتكون نسبة المجلس من النخبة واحداً أو اثنين بالمائة. فالديمقراطية الحقيقية هي التي تمثل مصلحة الشعب. ومصلحة الشعب تتمثل في إدخال مجموعة من الناس يتمكنون من وضع الخطط المناسبة للحالات الشاذة والطارئة والصعبة ليتمكنوا من إدارة شؤون المجتمع وشؤون المواطنين الذين انتخبوهم ليمثلوهم في إدارة مصالحهم والحفاظ عليها.

المرحلة الثانية: الديمقراطية المقيّدة

بعد الحرب العالمية الثانية ثبت فشل الديمقراطية المطلقة. فلا يمكن أن تكون مثل هذه الديمقراطية (المطلقة) هي الحل الأمثل والمعقول للمشكلة السياسية.

فهنا تكونت (الديمقراطية المقيّدة) فحاولوا أن يوازنوا بين إعطاء حرية الإنتخاب للناس وتقييد النائب حتى يرتقي النائب إلى مرحلة الكفاءة المطلوبة ويكون ممثلاً لمصالح ناخبيه في منطقته ومصالح أمته كلها عن وعي ومعرفة وثقافة عامة بالقوانين والدستور والتوازنات السياسية والحزبية وقادراً على المنافسة السياسية في الترشيح والإنتخاب. فنشأت حكومات التكنوقراط أو الخبراء كما تكونت الهيآت الإستشارية القادرة على إعطاء المشورة لاتخاذ الموقف المناسب فضلاً عن تأليف مجالس أخرى معينة أو منتخبة مثل مجلس اللوردات في بريطانيا

ومجلس الشيوخ في الولايات المتحدة، وأصبح النائب يخضع لامتحانات مباشرة من حزبه أو غير مباشرة من قبل الصحافة والرأي العام وغيرها من هيئات مدنية قبل ترشيحه وربما هي التي تقرر في نهاية المطاف استحقاقه للإنتخاب أو عدم استحقاقه قبل أن يخوض التجربة التي تقررها صناديق الإقتراع التي تمثل إرادة المواطنين وثقتهم وتقديرهم لمصالحهم فيفوضون من يروه مناسباً.

وبهذا حاولوا الجمع بين حكومة النخبة السياسية أو المهنية، وبين إشراك الشعب في اتخاذ القرارات السياسية. بمعنى آخر، **حصول التزاوج بين الديمقراطية الشعبية والنخبوية.**

وانتقل هذا الأمر إلى بعض المجالس التشريعية في أوروبا. إذ ثبت أن الحكومة الديمقراطية المطلقة غير ناجحة فقد حدثت مشاكل كبرى عدة في العالم عن طريق الديمقراطية المطلقة إذ تعجز أحياناً عن الإنسجام أو تقدير أهمية المصالح وإصدار القوانين بشأنها.

حصيلة ما تقدم

إن هناك متغيرات حصلت في المجتمع الإنساني. وهذه المتغيرات أثرت في الوضع السياسي والإقتصادي والفكري. كما أثرت في الخارطة الإجتماعية والسياسية فتحقق مجتمع جديد اصطلحوا في التعبير عنه بالمجتمع المتعولم أو كما قلنا (الكوننة أو الكوكبة). وبما أن النظام الإجتماعي جزء مهم في المجتمع الإنساني فما هو النظام السياسي المتلائم مع هذه الحالة الجديدة ؟

ذكرنا أن من أهم الخصائص في الحالة الجديدة هي الحالة الإقتصادية (نظام السوق) وهو النظام الإقتصادي الذي يمثل البنية الأساسية لهذه الحالة الجديدة. فهل تشكل الديمقراطية الحالة الأصلح أو النظام الأصلح في الفكر الغربي بعد الثورة الفرنسية، أو أن المتغيرات الإجتماعية والإقتصادية والفكرية والسياسية تقتضي نظاماً جديداً؟ وبعبارة أخرى، **بعد بيان ما تقدم يبرز السؤال الآتي:**

هل يمكن الجمع بين الديمقراطية المطلقة والنظام السياسي المتلائم مع العولمة أم لا؟

يقول أستاذنا الكبير آية الله الشيخ الهرندي (دام ظله):

هناك نظريتان في هذا المقام:

النظرية الأولى: عدم تلاؤم (الديمقراطية) مع الوضع الجديد، وذلك، لوجود ملاحظات أو مؤاخذات [1] ترد في المقام. وتتجسد هذه الملاحظات أو المؤاخذات بما يأتي:

المؤاخذة الأولى: إن الديمقراطية بعد أن فسّرت بحكومة الشعب، وبعد أن وافقنا على الجغرافية السياسية الموجودة في العالم، وقسمنا العالم إلى دول ودويلات وشعوب وأمم لكل أمة مصالحها الخاصة، ولكل شعب مصلحته الخاصة، فإن الشعب العراقي عندما يشارك مثلاً، في الإنتخابات العامة لاختيار المجلس النيابي أو المجلس الرئاسي أو مجلس الوزراء، فإنه يختار الأنسب للشعب العراقي. وكذلك الشعب الإيراني والشعوب الأفريقية وهكذا الأوربية، لأن الشعوب تفكر في مصالحها الخاصة وإنجاز حقوقها وتلبية مطالبها ولذا يتنافس السياسيون على تقديم براجهم وعناوين سياستهم لكي يحصلوا على تأييد أغلبية الناخبين.

ولاشك في أن لكل شعب مصلحة معينة. وقد يقع التصادم بين هذه المصالح إذا أردنا دراستها بصورة عامة ومطلقة. فالنظام الديمقراطي يتحرك على مستوى المصالح الخاصة للشعوب. بينما العولمة تفكر في النظام الأصلح للعالم. (هكذا

---

(1) هذه الملاحظات التي سيوردها أستاذنا المعظم آية الله الشيخ الهرندي (دام ظله) ليست ملاحظات صريحة في الكتب التي تعرّضت للعولمة وللديمقراطية والنظام السياسي، ولكن استخرجها وحددها (دام ظله) عن طريق القيام بدراسة عامة للحالة الموجودة في العالم قبل تحقق العولمة، وللحالة المستجدة بعد التغيير الحاصل في المجتمعات الإنسانية.

يدّعي منظرو العولمة وأصحابها). فعندما يناقشون مسألة رفع الضرائب الجمركية وإلغاء الحدود الجغرافية بتنظيم السوق العالمي، فإنهم يعرضون المسألة العالمية على أساس دول مستهلكة ودول منتجة، ويجب أن يتم التفاعل التام بين هاتين المجموعتين ليتحقق النظام الأصلح في العالم.

فالدولة اليابانية تنتج السيارات. ونظام التسويق يقتضي أن تفتح الدول الأخرى حدودها لدخول هذه السيارات إلى أقطارها. وأن النظام الأصلح يقتضي أن تتعامل الدول المنتجة للمواد الأولية كالحديد والفحم الحجري، مع كل الأسواق العالمية بمعيار واحد، وأن أيّ خلل في هذين النظامين يستوجب سقوط السوق وسقوط النظام الإقتصادي وانهياره الدول. فالدول المنتجة والمصدّرة للنفط إذا لم تتمكن من تسويق النفط يحصل اختلال في وضعها الإقتصادي، وبخاصة إذا كان النفط يؤلف النسبة الأكبر لدخلها القومي مثل العراق والسعودية وإيران والكويت وغيرها. وهكذا الدول التي تنتج السلع. فهي إذا لم تتمكن من تصدير هذه السلع وتكدّست في مخازنها فسينهار اقتصادها بمرور الزمن مهما كان قوياً، لأنها تحتاج إلى استعادة رأس المال الذي صرف في إنتاج هذه السلع على الأقل، فضلاً عن حاجتها إلى الأرباح وإطلاق دورة رأس المال من جديد.

فالمصادمة الأولى، التي تقع بين الديمقراطية والعولمة، هي أن الديمقراطية تفكر في المصالح الخاصة بالشعوب بينما العولمة تفكر في النظام الأصلح الشامل للعالم.

ولسنا بصدد اتخاذ موقف من الرأيين، لأننا في مقام التفصيل وعرض هذين الرأيين مع الاحتفاظ برأينا الخاص في الموافقة أو عدم الموافقة.

المؤاخذة الثانية: إن الدولة (الديمقراطية) إذا وقعت في مأزق التصادم بين المصلحة الخاصة للشعب وما تقتضيه المصلحة العالمية، فلاشك في أنها ترجح المصلحة الخاصة المتعلقة بقطرها وشعبها على مقتضيات المصلحة العالمية، لأن الدولة تنوب عن الشعب في إدارة الأمور. وأن نيابتها عن الشعب نيابة خاصة، لأن الشعوب كما قلنا تفكر في مصالحها الخاصة. ولا تفكر في المصلحة العالمية. فإذا

اقتضت المصلحة الخاصة لدولة كإيران بأن تمنع استيراد السلع الكمالية، فإن هذه السلع الكمالية تؤلف جزءاً كبيراً من الإنتاج العالمي، والإقتصاد المعولم يقتضي فتح الأسواق الإيرانية على السلع الكمالية. و لاشك في أن النظام الإيراني، كبقية الأنظمة الأخرى، يختار ما هو في صالح شعبه وإن كان ذلك سبباً في حدوث خلل في النظام الإقتصادي العالمي. فعند حدوث المزاحمة بين المصلحة الخاصة لدولة والمصلحة العامة لدول العالم تُرجح المصلحة الخاصة على المصلحة العامة.

المؤاخذة الثالثة: إن الديمقراطية المعاصرة كسلطة الشعب لا تركز على تأصيل النخبة السياسية واختيارها، وبخاصة في الشعوب المتخلفة كدول الجنوب. فيدخل المجلس (شيخ عشيرة) لا يعرف شيئاً عن السياسة أو الإقتصاد أو التقنية أو السوق. ويدخل فيه (رجل دين) لا يعرف أغلب هذه الأمور وهو بعيد عنها كرئيس العشيرة والقبيلة. ويدخل فيها (رئيس صنف) لا يعرف عن هذه الأمور شيئاً. فسلطة الشعب ليست هي سلطة النخبة في العالم. بل هي سلطة قد تكون متخلفة من حيث الفكر والوعي والتخصص. وقد تكون نسبة العناصر التخصصية في المجالس النيابية وبخاصة في دول الجنوب (عشرة بالمائة) من مجموع النواب الذي يؤلفون المجلس النيابي على أنهم يمثلون نسبة ضئيلة في خضم هيمنة قطاعات غير متخصصة.

فالمشكلة إذن أنَ الديمقراطية ليست سلطة النخبة وإنما سلطة مركبة من كل الشرائح الموجودة في داخل المجتمع.

ولو تنازلنا عن هذه النقطة، وتمكنا من رفع المستويات العلمية عند عامة الناس بحيث يكون اختيارهم للنخب الموجودة في المجتمع لكان يترتب **على هذه النخب إشكالان:**

الأول: النخبة المختارة نخبة سياسية وتريد إدارة الأمور السياسية للبلد وتدبيرها. فالحكومة تؤلف وتخرج الى الوجود من مجموع هذه النخبة التي دخلت المجلس النيابي، وبهذا يتغلب الطابع السياسي للدولة على الأمور الأخرى، لأن

النخبة ستكون نخبة سياسية.

الثاني: نخبة محلية. فالنخبة البريطانية مثلاً، تختلف عن النخبة الألمانية أو العراقية أو الإيرانية. فليست النخبوية متساوية في الإدراك والفهم والشعور والإحساس بالواقع.

ثم إن هذه النخبوية ليست النخبوية التي تحتاج إليها الأنظمة الجديدة للسياسة في العالم. لأن النخبة الجديدة في العالم هي النخبة الإقتصادية، نخبة السوق، ونخبة التقنية، ونخبة المعلوماتية.

فالمشكلة الأولى، أن النخبة التي تدخل المجلس ليست نخبة عالمية وإنما هي نخبة محلية. **والمشكلة الثانية،** أن النخبة الموجودة الداخلة في المجلس نخبة سياسية وليست نخبة اقتصادية أو تقنية أو معلوماتية أو فكرية. وحتى حكومة النخبة إذا تمكنا من تحقيقها عن طريق ترشيد الناس ستصبح نخبة محلية، وعلى الأقوى نخبة سياسية والنخب التي يحتاج إليها النظام الجديد في العالم كما قلنا هي النخبة الإقتصادية أو السوقية أو التقنية أو المعلوماتية.

المؤاخذة الرابعة: إن الديمقراطية ومثلما تقدم وحيثما كان، هي نظام خاص لبلد معين برغم وجودها في الوقت نفسه في دول أخرى. ومن جملة أهم الضرورات التي لابد من أن تقوم بها الدولة وضع الخطط العامة للبلد الذي يتألف النظام السياسي منها. وهذه خطط خاصة بحاجات البلد المعني. فمثلاً، خطط التنمية في العراق خطط خاصة. ولإيران خطط خاصة وهكذا بقية الدول .فلكل دولة خططها الخاصة المناسبة لها وعلى سبيل المثال، فإن الإتحاد السوفيتي السابق وضع له خططاً خاصة متعددة على مديات طويلة تتناسب مع وضعه السياسي والإقتصادي والأيديولوجي. فهذه الخطط مهما كانت فاعلة ومتكاملة فإنها تضع الطرق العلمية المناسبة للتحول الإقتصادي والتحول التقني في داخل القطر المعين. بينما نظام العولمة يضع خططاً متكاملة للإنماء الإقتصادي العالمي وللسوق العالمي، وللإنتماء التقني العالمي.

وبهذا فلا تكون الديمقراطية هي النظام الأصلح لحالة العولمة.

وقد ذكر شيخنا الأستاذ (دام ظله) فيما تقدم، أنه يمكن عرض أو تقديم الديمقراطية مع اختيار النخب الذي يحتاجه النظام الجديد بمجالس استشارية لتكميل الديمقراطية. فإن الإنتقال المباشر من الديمقراطية إلى حكومة التكنوقراط أو حكومة النخبة يستوجب خلق ظروف اجتماعية معقدة في العالم.

وأن الديمقراطية لم تدخل بوصفها نظاماً مقبولاً في العالم إلاّ بعد المرور بتجربة طويلة أيضاً. ولا يمكن تقديم حكومة النخبة على نحو مفاجئ مرة واحدة. لأن الناس اعتادوا على الديمقراطية. ولأن حكومة النخبة تهميش لإرادة الشعوب، والشعب الذي اعتاد على مشاركته في اختيار الحكومة والنظام وصياغة القرار لا يتنازل عن حقه بسهولة.

فلأجل الوصول إلى مرحلة النخبة لابد من الدمج والتزاوج بين الديمقراطية والنخبة، بأن تؤلف مجالس استشارية عامة تضم هذه المجالس النخب القطرية الخاصة، ثم هذه النخب القطرية الخاصة ترتبط أيضاً بمجالس استشارية أخرى تضم النخب العالمية، وعن طريق الدمج بين النخبتين نتمكن من الوصول إلى الحفاظ على المصلحة الخاصة للشعوب وعلى المصلحة العامة التي تقتضيها العولمة.

الحكومة العالمية

وهنا يعرض أستاذنا الكبير آية الله الشيخ الهرندي (دام ظله) (نظرية الحكومة العالمية) ويرى سماحته، أنها ستكون نظاماً فدرالياً. هذا النظام الفدرالي يتكون من جزأين:

الأول: الحكومة الفدرالية

وفي هذه الحكومة الفدرالية سيكون الدستور العام لها هو (إعلان حقوق الإنسان)، (ميثاق الأمم المتحدة) ولتكن إدارتها (مجلس الأمم) أو (جمعية الأمم)

وهذا المجلس هو الذي تتكون منه الحكومة الفدرالية في العالم.

ثم تختص الحكومة الفدرالية بالشؤون العالمية لا الشؤون القطرية بمعنى، أن تتكون وزارة مال عالمية. ووزارة دفاع عالمية، وهكذا الخارجية.

الثاني: تحول الدول إلى ولايات

أن تتحول الدول الموجودة في العالم إلى ولايات. وهذه الولايات في غير هذه الوزارات الثلاثة تعطى الحق العام بأن تتخذ القرارات المناسبة مع مجتمعاتها وأوضاعها.

ثم يكون لكل دولة منها قانون خاص بشرط أن لا يتصادم هذا القانون الخاص مع القانون العام التي تتبناه الحكومة الفدرالية. ويعطى لهذا القانون الخاص الصلاحية الكاملة بكتابة دستورها الخاص عن طريق الاعتماد على ما تعتقد به من الأديان والمذاهب، وما تعتقد به من العرف، المنظومة القانونية المتواجدة سابقاً.

ويعتقد سماحته، بأن هذا الأمر ممكن لأنه ليس أمراً شاذاً على الحكومات الموجودة في العالم. فالفدرالية تكونت في الولايات المتحدة، وألمانيا والهند، وهناك كثير من الحكومات حكومات فدرالية. فلماذا لا نختار فدرالية عالمية تتمكن من حسم المشاكل والنزاعات الموجودة بين الدول في العالم. فإنها لو اجتمعت وحكّمت المصلحة العامة والنظام العالمي لحلّت كثيراً من الإشكاليات والمشاكل. لكن الوصول إلى هذه المرحلة يتوقف على المرور بمقدمة تهيئ المناخ العالمي والمناخ الإجتماعي لقبول هذه السلطة العالمية. وهذه المقدمة تبنى على اهتمام الدول الغنية والمتمكنة اقتصادياً بشؤون الدول والشعوب الفقيرة في العالم. إذ لا يعقل أن تؤلف حكومة فدرالية يكون مستوى الدخل في بعض الولايات (٤٠ أو ٣٠ ألف دولار) سنويا وبعض الدول الأفريقية أو الآسيوية مستوى دخلها (١٠٠ دولار)، ولا يمكن أن تؤلف فدرالية بهذا المعنى.

ويعتقد سماحته، بأن الشعوب الفقيرة في العالم شعوب مضطهدة ومقهورة وخانعة، لا يمكن أن توفر لها السكن المناسب والإقتصاد المناسب لها والحالة الغذائية المتلائمة مع وضعها. فإذا تمكنا من السيطرة على الإختلافات والنزاعات العسكرية الموجودة في العالم وتمكنا من تقليص الميزانية العسكرية أمكن أن نهيئ لهذه الشعوب الفقيرة متسعاً من الراحة والسكن الملائم والإقتصاد الملائم لطبيعتها ووضعها.

فإذا تحركت الدول الصناعية والغنية لإثبات صدقها وحسن نواياها تجاه هذه الدول الفقيرة وأمعنت التفكير بشؤون معيشتها وسكناها وتعليمها ومعالجة أوضاعها الصحية فنعتقد بأن الدول الفقيرة حينها تقتنع بأقل الأمور.

إن أغلب المشاكل والنزاعات الموجودة في العالم ترجع إلى الفقر والحاجة. وقد ركزت جميع الأديان السماوية على حالة الفقر كقوله (صلى الله عليه وآله) (كاد الفقر أن يكون كفراً) [1]، وقوله (عليه السلام) (عجبت لمن يبيت جائعاً كيف لا يشهر سيفه).

فالحكومة العالمية وحكومة النخبة هي الحكومة الأنسب مع حالة العولمة،ومع حالة النخبة التي تفكر في المصلحة العامة.

نحن، لا نمنع من فتح الأسواق لكل البضاعات في العالم فيما إذا روعيت المصلحة العامة. لا يعني ذلك أن تتحول إلى دول مستهلكة تستفيد من صندوق النقد الدولي، والبنك العالمي لتشتري حاجات تكميلية لا تتمكن من دفع أقساط فوائدها فضلاً عن أصل الدين، فتتحول إلى دول مَدينة لا تتمكن من الوفاء بديْنها فتصبح دافعة لفوائد الدين الذي يتضاعف ولاينتهي ويرهن سيادة وقرار واستقلال البلد.

---

(1) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ ١٥، ٣٦٥، ح٤، باب تحريم الحسد ووجوب اجتنابه دون الغبطة، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.

هذه الحالة هي الحالة المرفوضة. أما إذا جرى التعامل مع المجتمعات الفقيرة التي تؤلف الأكثرية في العالم على مستوى العدالة وعلى مستوى رعاية حقوقها وعلى مستوى العقل فحينها نجد كثيراً من هذه الشعوب تخضع لهذه النخبة.

فهناك فكرتان للحكومة المستقبلية:

الأولى: الطريق الديمقراطي. وقد يكون هو الأنسب في الحالة الموجودة لأن القفزة من الديمقراطية إلى النخبوية سيحدث مشكلة كبيرة في العالم لأن الشعوب غير مهيأة للتنازل عن حقوقها في اختيار السلطة. **ولكن يمكن أن نقول:**

بناء الديمقراطية والمزاوجة بينها وبين النخبوية، وتأليف مجلسين استشاريين، يكون اختيار أعضائهما من النخبة في العالم.

المجلس الأول: النخبة المحلية

المجلس الثاني: النخبة العالمية

ويتم الترابط بين النخبة المحلية والعالمية في كل صغيرة وكبيرة. فلا تتصادم القرارات التي تتخذها النخبة المحلية مع المصلحة العامة.

فإذا تمّ التعامل على وفق ما تقدم من المزاوجة حينها يمكن تقليل المشاكل والمصاعب والحد منها.

الثانية: أن نحاول بسط نفوذ النخبة على الأرض فتكون هناك حكومة نخبوية، هذه الحكومة النخبوية **تتألف من جزأين:**

الأول: حكومة الفدرالية العالمية

الثاني: الفدرالية المحلية

فالدستور الأساسي للحكومة العالمية هو (**إعلان حقوق الإنسان**) مع تغيير بعض البنود الموجودة في الإعلان والتي تتصادم مع الرؤية الخاصة لبعض الشعوب، لأن هذا الإعلان لم تشارك في صياغته أغلب الشعوب فيدرس هذا الإعلان ثانية وتوضع أصول وحقوق جديدة بحيث لا تتصادم مع الأصول الدينية والعرقية والتاريخية لبعض الشعوب.

أمـا الحكومـات المحليـة. فلـها دسـاتيرها الخاصـة وتبنـى هـذه الدسـاتير علـى معتقداتها ومتبنياتها الفكرية والدينية بشرط أن لا تتصادم مع الدستور العام.

وهذه الحكومة النخبوية هي الأمل الذي يعيشه الإنسان المعاصر. وهـي تقربنا إلى النظرية الشيعية في اختيار النظام السياسي. فإن المنقذ للبشرية **(والذي يعتقد به جميع أتباع الأديان والمذاهب) وفي اعتقادنا نحن الشيعة الإمامية هو الإمام المهدي** بن الحسن (عجل الله تعالى فرجه الشريف) يمثل قمة النخبة في عالم البشرية، بعلمه وبعصمته وكفاءته ونزاهته، فهي حكومة تأمل البشرية أن تصل إليها.

إذن نقدّم عولمة أيضاً، وقد سبقناهم في تقديم العولمة، لأننا نسعى إلى إيجاد حكومة تحكم الكون بأجمعه. فهناك أمة إسلامية لا تقوم على أسس قومية أو قبلية ولا قارية بل إنها أمة تعيش تحت ظل الإسلام. والقانون الإسلامي يتمكن من تحقيق مصالح جميع البشرية في جميع الأزمنة. فهي حكومة نخبة أيضاً. وعلى رأس هذه النخبة (في اعتقادنا) هو الإمام (عليه السلام)، النخبة التي تنظم إلى الإمام (عليه السلام) نخبة سياسية فكرية اقتصادية تقنية معلوماتية تحكم العالم. فهناك اقتصاد وسوق عالمي واحد. وهناك نظام معلوماتي واحد. ونظام فكري واحد.

فكل المقومات التي تقدمها نظرية العولمة مجتمعة في نظرية الإمامية (الشيعة) حول مستقبل الحكومة القادمة. وحينها يتحول العالم إلى دولة واحدة. يكون فيها نظام اقتصادي وسياسي وفكري ومعلوماتي وتقني واحد. وتذوب فيها كل التمايزات العنصرية والقومية والقبلية وكل الفوارق الطبقية.

فهناك تقارب بين العولمة المقدّمة من قبل الفكر المعاصر والعولمة التي يقدّمها (الفكر الإمامي الشيعي).

الفصل الثاني

العولمة وحقوق الإنسان والخطاب الإسلامي

المحور الأول : حقوق الإنسان من منظور إسلامي

المحور الثاني : العولمة وحقوق الإنسان

المحور الأول

حقوق الإنسان من منظور إسلامي

تعد حقوق الإنسان في الوقت الحاضر من أهم ما يشغل المجتمع الدولي، فقد أصبحت من الوسائل المهمة التي تتذرع بها الدول الكبرى، ولاسيّما الولايات المتحدة، للتدخل في الشؤون الداخلية للدول الأخرى.

وقد تعالت الأصوات بإلغاء مبدأ سيادة الدولة عندما يتعلق الأمر بحماية حقوق الإنسان، كما حدث في الدورة الرابعة والخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة لعام ١٩٩٩م - ٢٠٠٠م حين تعالت الأصوات بأن لا تقف سيادة الدول عائقاً أمام تدخل الأمم المتحدة لحماية حقوق الإنسان في الدول الأعضاء.

وتفرض الدول المتقدمة في علاقاتها الدولية ومساعداتها الدولية للدول الفقيرة والنامية مراعاة حقوق الإنسان في هذه الدول والقيام بإجراءات وإصدار تشريعات لضمان ذلك.

وإذا كان المجتمع الدولي المعاصر لم يعترف بحقوق الإنسان حتى وقت قريب، وأنه لم يقر حقوق الإنسان إلاّ بعد الحرب العالمية الثانية وتحديداً في عام ١٩٤٨م، وبعد مناقشات طويلة واعتراضات من الدول المتقدمة نفسها، فإن الإسلام قد أقر حقوق الإنسان منذ ظهوره قبل أكثر من ١٤٠٠ عام، وعلى نحو لم يتوصل إليه المجتمع الدولي المعاصر.

إن مشكلة الفكر الديني ومشكلة الخطاب الإسلامي تتمثل في أنهما يتحدثان عن حقوق الإنسان في الإسلام على أنها منظومة منفصلة عن تاريخ البشرية وما أنجزته الأمم والقوانين والمواثيق الدولية، ويطرحها الفكر الإسلامي والخطاب الديني وكأنها بديل عن الإعلان العالمي لحقوق الانسان التي دخلت في كل دستور

ديمقراطي معاصر.

وعند دراسة القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والفقه الإسلامي نجد أن الشريعة الإسلامية ما جاءت إلاّ لحماية حقوق الإنسان لا في العلاقة بين الحاكم والمحكوم فحسب، وإنما حماية الإنسان من نفسه ومن نزواته وشهواته.

ويمكننا القول، إنّ كل حكم ورد في الشريعة الإسلامية سواء ما جاء منها في العبادات أم المعاملات أو علاقة الإنسان بغيره أو بنفسه إنما جاء من أجل ضمان حقوق الإنسان في الوجوه المختلفة.

إن البحث في حقوق الإنسان إنما يتطلب منّا بيان الشريعة الإسلامية بكاملها، وهو أمر لا يمكن الإحاطة به في هذه الدراسة، ولهذا فإننا نحاول مجاراة العصر الراهن ونقارن المبادئ التي حددها القانون الدولي المعاصر بما جاءت بها الشريعة الإسلامية من أحكام وقواعد لنتبين مدى الفرق بين الإسلام والقواعد المنطبقة حالياً.

ولهذا سنتناول المبادئ التي جاء بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ثم نبين موقف الإسلام من هذه المبادئ. أما المبادئ الأخرى التي جاء بها الإسلام ولم يتطرق إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فسوف لا نتطرق إليها، لأن ذكر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان الواردة في الإسلام (جميعها) تتطلب العديد من المجلدات لا تتسع هذه الدراسة لها. ويقيناً أن المقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي المعاصر إنما هي مقارنة مع الفارق. لأن الشريعة الإسلامية شريعة سماوية متكاملة تعجز عنها التشريعات الوضعية، ولكننا أردنا في هذه الدراسة الرد على المتقولين على الإسلام في آخر ما توصلوا إليه من مبادئ حقوق الإنسان، وندحض بالدليل الملموس أن ما قرره الإسلام قبل أكثر من ١٤٠٠ عام أفضل مما قرروه في الوقت الحاضر.

الجذور التاريخية لحقوق الإنسان في الإسلام

على الرغم من أن العرب قبل الإسلام كانوا متفرقين إلى قبائل تغلب عليها صفة الغزو والثأر ووأد البنات والرقيق والاستغلال والربا، إلاّ أن هناك من المواثيق ما يؤكد تمسكهم بحماية الضعيف ومنع الإستغلال وإنصاف المظلوم.

وقد عاش النبي (صلى الله عليه وآله) بين القبائل العربية التي كانت في صراع مستمر بعضها مع البعض الآخر، ودخلت في تحالفات عسكرية لحماية أمنها وتجنب المنازعات بينها، فوفرت لها هذه التحالفات حماية أمنها ضد الإمبراطوريات التي تحيط بها.

فضلاً عن أن هذه التحالفات قد ضمنت حماية القبائل الضعيفة تجاه القبائل القوية، وذلك بسبب تحالف القبائل الضعيفة مع قبائل أخرى. وأسهمت نوعاً ما في منع نشوب منازعات مسلحة بين القبائل.

ومن الأحلاف التي اطلع عليها النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أحلاف بني عبد مناف، ومنها حلف (المطيبين)، وأحلاف بني عبد الدار ومنها الأحلاف لتسوية منازعاتهم حول السقاية والرفادة والحجابة واللواء والندوة، إذ حددت وسائل تسوية المنازعات التي تنشأ بين القبائل المتحالفة.

وقد قال النبي (صلى الله عليه وآله) في مثل هذه الأحلاف: (ما كان حلف في الجاهلية فإن الإسلام لم يزده إلاّ شدة) [1].

ومن الأحلاف التي اطلع عليها النبي (صلى الله عليه وآله) حلف الفضول في

---

(1) سمي الحلف بـ (المطيبين) لأن المتحالفين غمسوا أيديهم في جفنة مملوءة بالطيب وضعت في الكعبة فتعاقدوا وتعاهدوا وحلفوا ثم مسحوا الكعبة بأيديهم توكيداً عن أنفسهم فسموا بالمتطيبين. وسموا (الأحلاف) لأنهم تعاهدوا وتحالفوا عند الكعبة حلفاً مؤكداً على أن لا يتخاذلوا ولا يسلموا بعضهم بعضاً فسموا الاحلاف . راجع: ابن هشام أبو محمد عبد الملك: سيرة النبي/ مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد، ١٤٢/١، مطبعة حجازي – القاهرة ١٩٣٧ .

دار عبد الله بن جدعان. وهو أشرف حلف عند العرب إذ تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلاّ قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد إليه مظلمته [1].

ويعدّ هذا الحلف فريداً من نوعه في تاريخ البشرية ولم يعقد مثله حتى يومنا هذا. فهو ليس حلفاً ضد عدو للمتحالفين، ولا موجهاً ضد طرف معين يخشون منه أو عدواً معروفاً بذاته، بل أنه حلف إنساني ضد الظالم، وإن كان من بين المتحالفين أنفسهم، ومكان تطبيقه مكة فقط. فإذا ظلم أحد مواطنيها أو أجنبي دخل مكة من قبل سكان مكة أو من قبل أجنبي آخر فإن على كل مواطن في مكة أن يهب لمساعدة المظلوم وأخذ حقه من الظالم.

ويعد حلف الفضول بالمعنى المتقدم إنسانياً يتضمن قيماً أخلاقية أصيلة، أساسه العدل والإنتصار للمظلوم ضد الظالم، وهو دليل على المستوى الرفيع الذي كان عليه مجتمع مكة.

إن المجتمع المعاصر برغم ما توصل إليه من تنظيم وتطور إلاّ أنه غير قادر على أن يعقد حلفاً مشابهاً لحلف الفضول.

وعند التمعن في حلف الفضول الذي حضره النبي (صلى الله عليه وآله) وقال فيه: (لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم)، وقال (صلى الله عليه وآله): (ولو ادعى به في الإسلام لأجبت) [2].

---

(1) وقد ذكرت أسباب عديدة لهذا الحلف منها: أن رجلاً من زبيد من أهل اليمن باع سلعة من العاص بن وائل السهمي فظلمه بالثمن، فذكر ظلامته في شعر له، فتداعت لذلك قريش واجتمعت إليه بنو هاشم وزهرة وبنو اسد بن عبد العزى في دار جدعان التيمي، وتعاقدوا بالله ليكونن مع المظلوم حتى يؤدى إليه حقه وقد سمي بالفضول إما لأنهم تحالفوا على أنهم يردون الفضول إلى أهلها، وإما لأنه يشبه حلفاً وقع لثلاثة من جرهم كل واحد يقال له (الفضل). راجع: السيرة النبوية: لابن هشام/ تحقيق مصطفى السقا وآخرون، القسم الأول ط٢ /١٣٣ .

(2) السيرة النبوية: ابن هشام، ١، ١٣٤ .

يتضح مما تقدم، أنه أفضل بكثير من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨، عندما التزمت الدول برفع الظلم عن الأشخاص بغض النظر عن الجنسية والدين والقومية من دون أن يقرن ذلك بالوسائل الكفيلة بتطبيق هذه الحقوق. ففي حلف الفضول اتفقت القبائل في مكة على منع أو تحريم الاعتداء الذي يصدر عنهم أو عن غيرهم على أحد الأشخاص الذين يسكنون مكة أو من الأجانب ورفع الظلم عنه وردع المعتدي. غير أن الفارق بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحلف الفضول هو أن الإعلان يتضمن التزاماً من الدولة بعدم القيام بعمل من قبلها يتضمن انتهاكاً لحقوق الإنسان وليس لها حق ردع الدول الأخرى التي تنتهك حقوق الإنسان. بينما يتضمن حلف الفضول التزاماً من القبيلة بعدم انتهاك حقوق الإنسان وردع القبيلة الأخرى التي تنتهك هذه الحقوق.

وقد عقد النبي (صلى الله عليه وآله) العديد من الأحلاف والمعاهدات بينه وبين القبائل واليهود في المدينة والقبائل الضاربة حول المدينة، منها معاهدات تتضمن عدم الاعتداء وتحالف وصلح، وغالباً ما انتهت غزواته بعقد معاهدة بينه وبين القبيلة التي توجه لغزوها، ومن ذلك معاهدته مع بني ضمرة في غزوة ودّان [1].

وتتجسد حقوق الإنسان في الإسلام في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وما جاء به الفقه الإسلامي من أحكام وقواعد. فأحكام الشرع الإسلامي من بدايتها إلى نهايتها جاءت من أجل الإنسان وحمايته، لا من الآخرين فحسب بل لحمايته من نفسه أيضاً. فلم يكن الإنسان في الإسلام مخيّراً بأن يفعل ما يضر نفسه، فلا توجد آية في القرآن الكريم أو حديث نبوي شريف إن لم تتضمن حماية

---

(1) غزوة ودّان بتشديد الدال المهملة قال وهي أول غزوات النبي صلى الله عليه وسلم إذ خرج من المدينة في صفر على رأس اثني عشر شهرا من مقدمه المدينة يريد قريشا فوادع بني ضمرة بن بكر بن عبد مناة من كنانة وادعه رئيسهم مجدي بن عمرو الضمري ورجع بغير قتال قال ابن هشام وكان قد استعمل على المدينة سعد بن عبادة. لاحظ لذلك: ابن حجر: فتح الباري/ ٧، ٢١٧.

للإنسان والحفاظ على حقوقه.

وحتى القواعد المتعلقة بالقتال فإنها من أجل القضاء على الرذيلة وإحقاق الحق. يضاف إلى ذلك، إن قواعد القتال في الإسلام محكومة بالفضيلة والإنسانية كما سنرى ذلك عند دراسة القواعد الإنسانية التي جاء بها الإسلام.

القيمة القانونية لحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية

إن الله سبحانه وتعالى أنزل كتابه بالحق ليحكم الرسول (صلى الله عليه وآله) بين الناس بما جاء فيه وحكم الله على عباده في الآخرة طبقاً لما خاطبهم به في كتابه، وقد ألزم فيه الناس إلزاماً قطعي الثبوت، ووعد المؤمنين بالجنة وحذر الكافرين وتوعدهم بجهنم.

إن القوة الإلزامية لهذه النصوص تصل إلى درجة السمو إلى ما لا تصل إليه غيرها من النصوص من حيث القوة. وأن الرسول (صلى الله عليه وآله) ومن بعده الأئمة (عليهم السلام) طبقوا الأحكام القرآنية وألزموا الرعية والتزموا بها. فهي من الناحية العملية نصوص ملزمة قطعاً.

هذه هي القاعدة الكلية. ولكن السؤال هو:

هل هذه الأحكام الواردة في القرآن الكريم أحكام إلزامية واجبة النفاذ؟

لا مجال للتهرب من أحكام الشريعة الإسلامية والتنصل من المسؤولية المستندة إليها، إذ يجد الإنسان نفسه مسؤولاً أمام الخالق وأنه مراقب من قبله حيث لا رقيب غيره، وأنه لا مجال للتحايل على النصوص أمامه، ذلك بأن المسألة تقاس بالنوايا الكامنة داخله. في حين ينعكس الوضع خلاف ذلك تماماً بالنسبة للقوانين الوضعية، إذ تلجأ فيه الدول، وكذلك الأفراد إلى محاولة التهرب من الخضوع للأحكام القانونية، أو تفسيرها بما يخدم مصالحها بغض النظر عن مكمن الصواب.

إن الحياة الإجتماعية تتجاذبها ناحيتان:

الأولى: ناحية احتياج الفرد إلى تلك الحياة واضطراره إلى الإذعان لما تمليه عليه

من روابط وقيود.

الثانية: ناحية حرص الفرد على الاحتفاظ بحريته والتخلص من القيود التي تفرض عليه.

وقد واجه هذا المعضل الإجتماعي المفكرين والقانونيين، علماً أن إشكالية الموازنة بين هاتين الناحيتين ليست أمراً ميسوراً نتيجة تطرف هذين الإتجاهين في رؤاهما، فقد نادى كثير من القانونيين بالوسطية بينهما وذلك بمراعاة الحقيقتين اللتين يقومان عليهما، أي اعتبار شخصية الفرد المستقلة وحقيقة وجوده بوصفه كائناً اجتماعياً.

ولكنّ الشريعة الإسلامية التي جاءت للقضاء على الزيغ والإنحراف والدنس الذي لحق بالتشريعات الإلهية السابقة قد برّزت من بين ما برّزت مفهوم (الحق) فكرة ومضموناً ومنهجاً وكفلته للناس وحافظت على إنسانية الإنسان من خلال تمتعه بكامل حقوقه بشرط عدم تعسفه في استعمال الحق أو تصادمه مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وقد سبقت الشريعة الإسلامية القوانين الوضعية فيما وصلت إليه مؤخراً من تشريعات لا تزال مضطربة ومنقسمة على نفسها يدب فيها الخلاف والإختلاف، لذا فهي متأخرة عما تضمنته شريعة الإسلام من تنظير وإحقاق للحقوق.

مسوغات تقييد استعمال الحقوق في الفقه الإسلامي

لما كانت الإباحة هي الأصل في استعمال الحقوق، وأن المباح قد يعرض له ما يخرجه عن إباحته، فلا ريب في أن إخراج استعمال الحق عن إباحته إلى الحظر هو تقييد لذلك الاستعمال ومعلوم أن الحقوق على وفق التنظير الإسلامي كلها مقيّدة في استعمالها بالمقاصد والنتائج والطرق.

وأن ما يسوغ نسبية الحقوق وتقييدها في الشريعة الرجوع إلى مصدر الحقوق وكونها منحاً وتفضلاً من الله تعالى إلى عباده.

من جانب آخر، نجد من تجليات الشمولية في التنظير الإسلامي جدلية العلاقة بين الحقوق والواجبات، فلكل حق مضمون (له ضمانات) وعليه واجب تجاه خالقه ونفسه والآخرين.

فمن جهة ما من خلق على ظهر هذا الكوكب إلاّ وله حقوق معينة... بل حتى الذين يُحرمون بحق وعدل من بعض الحقوق لأسباب موضوعية يجب تأمين بقية الحقوق لهم، فمثلاً من حقوق الكافرين والمشركين فضلاً عن المسلمين الحكم لهم أو عليهم على وفق مقاييس العدل من دون تمييز. قال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (١).

ومن حقوقهم حق عدم الإفتراء، أي أن من حق أي إنسان أن لا يُفترى عليه مسلماً كان أم غير مسلم، بل ظالماً كان أو غير ظالم. فالكافر والظالم لم يوصف بأوصافه الحقيقية وليس لأحد أن يتعداها.

وحق الوفاء بالعهد، فإنه يلزم الوفاء بشروط العهد ما بين الطرفين ما دام العدو ملتزماً بشروطها آخذاً بمقرراتها.

ومن هنا، نفهم أن الإيمان الواعي هو ضمانة حقوق الإنسان في الإسلام. فالمؤمن لا يعتدي على حقوق غيره، بل يقر بحق الغير ولو على نفسه، فيوصل إلى كل ذي حق حقه. قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (ألا أنبئكم لِمَ سُمّي المؤمن مؤمناً؟ لإيمانه الناس على أنفسهم وأموالهم) (٢). وقال (صلى الله عليه وآله): (المسلم من سلم المسلمون "وفي رواية الناس" من يده ولسانه، والمؤمن من أمن الناس على دمائهم "وفي رواية أنفسهم وأموالهم") (٣).

---

(1) سورة المائدة: الآية ٨.

(2) الشيخ الصدوق: علل الشرائع/ ٢، ٥٢٣.

(3) الشيخ الصدوق: معاني الأخبار/ ٢٣٩.

ويمكن التعبير عن الإيمان الصحيح بأنه طاقة روحية تراقب الإنسان كائناً من يكون، حاكماً أو محكوماً، رئيساً أو مرؤوساً في أحواله وتقلباته كافة، سواء أكان قولاً أم فعلاً أو سلوكاً تجاه نفسه أو تجاه غيره.

ومن جهة أخرى، فإنّ لكل إنسان حقوق فعليه وواجبات، وهذا قانون بشري عام شامل لجميع الناس أفراداً وجماعات حتى الصفوة المختارة من الأنبياء والأوصياء والصديقين.

وكان للتربية الإسلامية وتنظيراتها الروحية والنفسية والإجتماعية والسياسية والثقافية آثارها الإيجابية في الموازنة بين الحقوق والواجبات. بل في تقديم أداء الواجبات على التلفت المشتاق إلى الحقوق، أي تقديم العطاء على الأخذ والكسب، وهذا من معاني الإيثار الذي بيّنه سبحانه وتعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [1] فما الكرم في مفهومه القويم إلاّ التقديم السمح للواجبات على الحقوق.

ونحن في بحثنا هذا، لا نسعى إلى بيان هذه الحقوق الإنسانية وكنهها، وإنما أردنا بيان الأسس التي تستند إليها. ذلك بأن الأحكام الشرعية بوصفها أساساً لهذه الحقوق ومصدراً لها في أوان واحد، فإن هذه الأحكام الشرعية ترد كلها إلى مصدرين أساسيين هما: الكتاب والسنة فليس معنى ذلك أن الكتاب والسنة هما المصدر وهما الأساس من دون تبين الأحكام التي اعتمدت عليها الحقوق. فالمصدر هو المنبع للأحكام كافة والأساس يتركز في الأحكام النابعة من المصدر والتي تبين الدوافع والأسباب.

فالأحكام الشرعية توجد أنواعاً مختلفة من الحقوق والإلتزامات، وأساس هذه الحقوق وتلك الالتزامات هو تنظيم حياة المجتمعات، ذلك بأن أي مجتمع منظم لابد من أن تحكمه قوانين تبين الحقوق التي للشعب والجماعات والأفراد وما

---

(1) سورة الحشر: الآية ٩.

عليهم جميعاً من التزامات.

وإذا قيل بأن الأمر الإلهي وحده يصلح أساساً لحقوق الإنسان فهذا يعني الإعتماد على القواعد الكلية على نحو مهم من دون فهم لطبيعة الأحكام الشرعية وأهدافها وترك الأمور على حالها، لأن كل الأحكام الشرعية الآمرة مصدرها الأمر الإلهي. فالأمر الإلهي يصلح لبيان الأساس المركزي.

مصدر الحق في الفكر الإسلامي

هل الحقوق مستحقة للإنسان أم هي تفضل من الله تعالى؟

بما أن مصطلح (مصدر الحق) يطلق ويراد به الجهة التي يرجع إليها منح الحقوق للإنسان وفرض الواجبات عليه، فلا شك في أن الحقوق ليس لها مصدر سوى أصول التشريع الإسلامي المعتبرة، فلا حق إلاّ ما جعلته هذه الشريعة حقاً. لذا إن مبادئ حقوق الإنسان في الإسلام إنما تُستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية والمصادر التشريعية الأخرى التي اكتسبت مشروعيتها منها، قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾ [1]. فمصادر الحقوق من المنظور الإسلامي هي أدلة الأحكام ومصادرها، فلا يوجب حق شرعي من غير دليل يدل عليه من كتاب أو سنة أو إجماع أو عقل [2].

ولّما كان الإنسان على وفق الرؤية الدينية الإسلامية مخلوقاً لله عز وجل، فإنه لا يملك أن يعطي لنفسه حقوقاً، بل إن الحقوق التي منحته إياها الشريعة ليست إلاّ تفضلاً من الخالق ورحمة لبني الإنسان. وذلك لأن الحقوق مسببات راجعة إلى الله تعالى. فالعبد لا يملك شيئاً إلاّ ما حباه به خالقه الذي له ما في السماوات وما في الأرض إنعاماً منه وتفضلاً منه سبحانه وتعالى، وعليه تكون الحقوق مِنحاً إلهية.

---

(1) سورة الانعام: الآية ٥٧، سورة يوسف: الآية ٤٠ و ٧٧.

(2) د. سلام مدكور: مباحث الحكم/١٦٢ – ١٦٣، د. مدكور: المدخل للفقه الإسلامي/٤٢١.

ولهذا الإعتبار أثره من حيث تقييد الحقوق ومنع التعسف في استعمالها [١].

أما المصادر المباشرة للحقوق (أسباب الحق ونشوؤه) كالعقد، والإتلاف، والإستيلاء على المباح، وغيرها فترد في التشريع الإسلامي إلى المصدرين ذاتهما اللذين ترد إليهما في القوانين الوضعية (التصرف القانوني والواقعة القانونية) فيكون مرجعها التصرف الشرعي والواقعة الشرعية [٢].

وهكذا فإن للفرد في الرؤية الإسلامية **صلتين متلازمتين مع بعضهما:**

الأولى: صلة بخالقه سبحانه وتعالى، وهي الصلة الأساس والمقصودة بذاتها، نظراً لارتباطها بالغرض من خلق البشر (العبادة)، ولتحقق معنى العبادة والابتلاء كاملاً في عمل الفرد، قال تعالى: ﴿**كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ**﴾ [٣].

ولأن الفرد لا ينال إلاّ ثمار سعيه قال تعالى: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى**﴾ [٤] ولا يتحمل أوزار غيره قال تعالى: ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾ [٥] وفي هذا تأكيد على شخصيته المستقلة.

الثانية: صلته بغيره من الأفراد، وتتقرر بأنه لا تتيسر العبادة، ولا يستقيم أمر الآخرة إلاّ باستقامة أمور الدنيا. والإنسان لا تستقيم أمور دنياه إلاّ بتعاونه مع غيره من أفراد مجتمعه وتنظيم علاقته بهم. وقد شرع الله شرائعه لمصلحة العباد الأخروية والدنيوية، وجاءت الشريعة الإسلامية بأبدع تنظيم اجتماعي قوامه الروح والمادة معاً، إذ ربطت أفراد المجتمع الإسلامي بالوشائج الروحية والروابط

---

(1) الدكتور سعيد مصطفى: مدى استعمال حقوق الزوجية/ ٢٤ - ٢٥ مطبعة دار الاعتماد، القاهرة ١٩٣٥.

(2) عبد الرزاق أحمد المشهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي/ ٣٥، ط٢، مطابع دار الهنا ـ القاهرة، وأحمد فهمي أبو سنة: النظرية العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية/٧٧ وما بعدها.

(3) سورة الطور: الآية ٢١.

(4) سورة النجم: الآية ٣٩.

(5) سورة الانعام: الآية ١٦٤، وسورة الاسراء: الآية ١٥، وسورة فاطر: الآية ١٨، وسورة الزمر: الآية ٧.

المادية على امتزاج بينهما أطلق عليه (جزئية الفرد في المجتمع) [1].

وممّا يدل على الوشائج الروحية قوله (صلى الله عليه وآله): (لا يستكمل المرء الإيمان حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه) [2]، وممّا يدل على الروابط المادية قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [3]، وقوله (صلى الله عليه وآله): (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) [4]، وما فروض الكفاية إلاّ مظهراً من مظاهر التكافل الإجتماعي [5] في أعلى مراتبه لسد ثغرات قد تحدث في بناء المجتمع الإسلامي، فلهذا صحّ القول بأن الطابع العام للفقه الإسلامي هو الطابع الجماعي [6].

وممّا يؤيد ذلك وجود حق الله تعالى في كل حق، وتفسيره بما يتعلق بمصلحة عامة، إضافة إلى ترجيح المصالح العامة إلى المصالح الخاصة عند التعارض حتى ولو كان عموم المصلحة نسبياً.

ومن أبرز مظاهر هذا الطابع الجماعي تقييد الحقوق الفردية مراعاة لحق الغير وعدم الإضرار به، وذلك بتقييد استعمالها من حيث المقاصد والنتائج والطرق توسعاً في الأخذ بمفهوم التعسف.

لقد تميزت الرؤية الإسلامية لـ (الحقوق) في بعديها الفردي والإجتماعي، بالشمولية والموضوعية، إذ قررت أنّ للفرد حقوقاً على المجتمع المتمثل بالدولة

---

(1) عبد المقصود شلتوت: نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي/ ١٥٥.

(2) المجلسي: بحار الأنوار: ٦٩، ٢٥٧، مؤسسة الوفاء، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري/ ١، ١٤، وأبو الحسين مسلم بن الجاج: صحيح مسلم/ ١، ٦٧، والإمام أحمد بن حنبل: مسند أحمد/ ٢، ٢٧٨.

(3) سورة المائدة: الآية ٢.

(4) العلامة المجلسي: بحار الأنوار/ ٧٢، ٣٨.

(5) عيسوي أحمد عيسوي: نظرية التعسف في استعمال الحقوق في الفقه الإسلامي/ ٢٠ – ٢١.

(6) محمد يوسف موسى: الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي/ ١٤٢ – ١٤٣، مطبعة دار الكتاب العربي، ط١، مصر ١٩٥٢.

مثلما أنّ للمجتمع على الفرد حقوقاً أيضاً.

فما من حق، أياً كان نوعه وطبيعته إلاّ وهو مقيد بقيود وشروط سماها القرآن الكريم بـ (حدود الله)، قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [1] فكل من تجاوز حدود حقه يعدّ ظالماً ومتعدياً ومتجاوزاً على حقوق الآخرين.

فلا يجوز لا شرعاً ولا قانوناً ولا عقلاً أن يتمتع الإنسان بالحرية بمعناها اللغوي وهو المطلق من كل قيد وشرط. أي أن يفعل الفرد ما يشاء ومتى يشاء وكيف يشاء. فالفرد لا تكون له الحرية بهذا المعنى، بدليل أن ذلك لا يتحقق إلاّ إذا كان الفرد يعيش منفرداً وبمعزل عن أي مجتمع من الناس. إن للأفراد في كل مجتمع مصالح وحقوقاً مشتركة، فلا يمكن لأي منهم أن يتمتع بحريته المطلقة في ممارسة حقه من دون أن يتضمن ذلك اعتداء على حريات وحقوق الآخرين. بل أن المطلوب من كل فرد أن يتنازل عن جزء من حرياته وحقوقه مقابل عدم حرمان الآخرين من حرياتهم وحقوقهم، لأن ذلك هو ثمن الحياة المشتركة في مجتمع واحد أو في مجتمعات متعددة.

ومن جهة أخرى، فإن التشريع الإسلامي قد سبق التنظير الغربي بأكثر من ألف عام في تقرير جدلية العلاقة بين الحقوق الخاصة (حقوق الفرد) والحقوق العامة (الحق العام أو حق الشارع)، فالحقوق في التنظير الإسلامي مقسمة على (حقوق خاصة، وحقوق عامة)، وقد أوكلت مهمة استيفاء الحق العام، وحماية الحق بنوعيه، وضمانات تطبيقه إلى الأمة (المجتمع) ممثلة بولاة الأمر (الحاكم الشرعي).

إن الجمع المستمر والتوازن الدائم بين الحقوق الخاصة والعامة يعني مراعاة حق الجماعة وحق الأفراد. فإذا حدث نوع من التعارض في مرحلة من المراحل،

---

(1) سورة البقرة: الآية ٢٢٩.

نتيجة ظروف حياتية معينة، فعند ذلك يقدّم حق الجماعة. ولكن هذا لا يعني تغير طبيعة الحق وتحوله من حق خاص إلى حق عام. بل إنه يعني تدخل الحاكم الشرعي (ولي الأمر) في ذلك الشأن مقيّداً الحق الخاص لصالح الحق العام (حق الأمة) تحقيقاً لمصلحة المجموع. وهذه قاعدة عامة في تقرير الحقوق والواجبات. ومن أمثلة ذلك، موضوع التسعير، فالأصل أنه لا تجري عملية التسعير على الأفراد في بيعهم البضائع التي يتاجرون بها إلاّ إذا حدث احتكار وطغيان للتجار على مصالح الناس، عند ذلك يقوم الإمام بالتسعير عنهم [1].

نستنتج من كل ذلك: أن الرؤية الإسلامية تجمع بين الفردية المطلقة والجماعية الوثيقة المتماسكة، مع ضمان تمتع كل ذي حق بحقه من دون تعدٍ على حقوق الآخرين. فإن تعارض الحق الخاص مع الحق العام قُدّم العام عليه. أمّا الفردية فتتجلى فيها بصورة لا تدانيها أية فردية. فإنه في أكثر الأنظمة الفردية تطرفاً لابدّ من أن يفقد الفرد قسطاً من حريته وشيئاً من مصالحه من دون مقابل حقيقي، بينما نجد الشخص في حكم الشريعة يحصل على عوض يفوق مادته بكثير.

وأما الجماعية، فهي في التشريع الإسلامي أوثق منها في الأنظمة، فضلاً عما أتت به الشريعة الإسلامية من تنظيم اجتماعي دقيق وروابط وقيود مادية متينة، فقد أتت بروابط وقيود روحية تفتقر إليها تلك الأنظمة. وأمّا تدخل الإمام فهو لضمان تمتع المجموع بحقوقهم، ورفع الإجحاف والحيف عن الفرد والمجتمع، فإن قيّد حقاً ما فإن تقييده يأتي للصالح العام.

---

(1) لاحظ لذلك تعقيب الدكتور عبد السلام العبادي على بحث مصطفى محقق داماد: مفهوم الحقوق العامة والخاصة وأثر التغيرات الإجتماعية فيه/ بحث منشور ضمن بحوث ومناقشات الندوتين اللتين عقدتا في عمان (١٤١٣هـ/١٩٩٢ - ١٩٩٣) والموسومة بـ (الحقوق في الإسلام): ٢، ٤٢٤، بتصرف .

ضوابط الحرية في الإسلام

إن الحرية المطلقة لا يمكن أن توفر للفرد الاعتيادي الذي يعيش ضمن مجتمع مترابط، لأن الحرية المطلقة لكل فرد في المجتمع تصطدم بحريات الآخرين، وبالتالي يستقطب التناقض في الجهاز الإجتماعي حتى يتفسخ. فلكي يحتفظ كل فرد بنصيب من حريته بعيداً عن تدخلات الآخرين، لابد له من أن يتنازل عن شيء منها. ويظهر هذا التنازل على الصعيد الإجتماعي في القوانين التي تشرّع لتنظيم المجتمع وضبط تصرفاته. وهكذا تصبح الحرية المطلقة فكرة خيالية حين يبدأ الإنسان حياته الإجتماعية ويصبح الشيء المهم هو تحديد النصيب الذي يجب أن يحتفظ به لكل فرد من الحرية [1].

لقد قرر الإسلام للإنسان حريته الشخصية لكنها حرية مقيدة بأوامر الدين من جهة، وأوامر الدين تفرض ألاّ يسيء إلى الآخرين من جهة أخرى، فالحرية الشخصية ليست مطلقة فوضوية بل هي مقيدة بالأمرين معاً، فلا يجوز للإنسان في نظر الإسلام أن يتصرف كما يهوى، بل لابد من أن يتقيد بلباسه ومأكله ومشربه بما أحلّه الله تعالى له، فله أن يلبس ما يشاء ما دام لا يكشف عورته أو يمشي عارياً. وله أن يأكل ويشرب ما أحب إلاّ ما حرمه الله كلحم الميتة والقاذورات والخنزير والخمرة والمخدرات. وله أن يتزوج بمن يشاء لكن ليس له أن يزني أو يقترف الشذوذ الجنسي ولو برضا الطرفين، لأنه مقيد في حريته الشخصية بأوامر الدين، وذلك من أجل الحفاظ على الأخلاق وصحة المجتمع وسلامته.

والإسلام شرّع ضوابط للحرية مرجعها الالتزام بشرع الله في أوامره ونواهيه، فهو حقه سبحانه وتعالى على العباد، بما يحقق سعادتهم في الدارين. ثم شرع

---

(1) محمد باقر الصدر: الحرية في القرآن/ مجلة الأضواء، العدد الأول، السنة الثانية، ١٥ ربيع الأول ١٣٨١هـ.

حقوقاً للأفراد خاصة بهم، وشرع ما هو كفيل بحفظها ورعايتها. وشرّع حقوقاً للمجتمع على الأفراد أن يراعوها ضمن حريتهم الفردية.

وعليه، فإن الإسلام أطلق حرية الإنسان وجعلها أصلاً وضبطها بضوابط الشرع والحق والعدل ووازن بينها بميزان دقيق قلّما نجده عند غيره.

مظاهر التكريم الإلهي للإنسان

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (1). وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا الإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾ (2). وقال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (3). وقال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (4). وقال تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ (5). ﴿عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (6). وقال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا﴾ (7). وقال تعالى: ﴿خَلَقَ الإِنسَانَ ❖ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (8). وقال تعالى: ﴿يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ (9). وقال تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾ (10). وقال تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ

---

(1) سورة الاسراء: الآية ٧٠.

(2) سورة الفجر: الآية ١٥.

(3) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(4) سورة التين: الآية ٤.

(5) سورة القيامة: الآية ٣٦.

(6) سورة العلق: الآية ٥.

(7) سورة العنكبوت: الآية ٨ .

(8) سورة الرحمن: الآيتان ٣ و ٤.

(9) سورة آل عمران: الآية ٧١.

(10) سورة المائدة: الآية ٤٥.

لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ [1]

وقد ذكر الله سبحانه وتعالى الحق في آيات كثيرة كقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ [2]. فالله سبحانه وتعالى عندما يقرر هذه الحقوق للإنسان، إنما يقررها استناداً إلى قاعدة عامة تقوم على أن الإنسان لن يترك سدى.

والأساس الثاني، لحقوق الإنسان يكمن في القواعد الشرعية المنظمة للحياة في المجتمعات الإنسانية. تلك القواعد الواردة في كتاب الله تعالى وسنة نبيه (صلى الله عليه وآله)، ذلك أن الله أمرنا بطاعة الرسول كما أمرنا بأخذ ما أمرنا به وبترك ما نهانا عنه.

وتبين بعض النصوص القرآنية أن كتاب الله هو الحق الذي تضمن حق الله على عباده، وحق العباد تجاه الله، وحقهم تجاه بعضهم البعض.

إذ يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [3]. ويقول تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [4]. ويقول تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [5]. ويقول تعالى: ﴿لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [6]. ويقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ [7].

ولعلَّ ما في هذه الآيات يبين بدليل لا يقبل الشك أن ما جاء في كتاب الله من أحكام تمثل الحق، وأن ما جاء به رسول الله (صلى الله عليه وآله) هو الحق، وهو

---

(1) سورة النجم: الآية ٣٩.

(2) سورة البقرة: الآية: ١١٩.

(3) سورة البقرة: الآية: ١٧٦.

(4) سورة النساء: الآية: ١٧٠.

(5) سورة المائدة: الآية: ٤٨.

(6) سورة الأنفال: الآية: ٨.

(7) سورة التوبة: الآية: ٣٣.

الأساس الكامن فيما أتى به الله في القرآن الكريم، وما أتى به رسول الله (صلى الله عليه وآله) من سنة ثابتة أكيدة سواء كانت سنة قولية، أم سنة فعلية أثبتت بفعل الرسول الكريم، أو أنها سنة تقريرية تثبت بأن سكوت الرسول (صلى الله عليه وآله) عن أفعال كانت متبعة بعد أن علمها.

وإذا كان الأمر على هذا المنوال، فإن الحقوق الواردة في الكتاب والسنة حقوق متنوعة، مختلفة كثيرة أهمها:

١: حقوق الجماعات والشعوب.

٢: الحقوق العامة للأفراد.

٣: الحقوق الخاصة ببعض الفئات.

٤: الحقوق المتعلقة بالهداية وبيان الطريق الصالح.

والله سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه الحق، وأكد أن كلماته هي الحق أيضاً، وأن وعده حق، وأن الأمم والجماعات يوجد بينها ومنها ما يهدي إلى الحق.

والتساؤل المهم هنا هو، هل هذه الحقوق هي حقوق قاصرة على المسلمين فقط؟ وهل هذا الكتاب موجه إلى فئة خاصة فقط؟

والاجابة عن هذه التساؤلات نستمدها من القرآن ذاته، فقد قال تعالى : **﴿قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾** [1]. وقال تعالى: **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾** [2]. وقال تعالى: **﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ﴾** [3]. وقال تعالى: **﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾** [4]. وقال تعالى: **﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي**

(1) سورة يونس: الآية: ١٠٨.

(2) سورة الحج: الآية: ٦٢.

(3) سورة سبأ: الآية: ٦.

(4) سورة فاطر: الآية: ٥.

حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [1].

من هنا يتضح، أن الأساس الذي تستند إليه الحقوق الإنسانية كافة يكمن في هذه الأحكام الشرعية الإسلامية. كما يتضح أن الكتاب موجه للناس كافة في العالم، وأن الحق خاص بكل الناس، وأن كلمة (النفس) تعني كل نفس بشرية مهما كان نوعها.

وقد ارتفع الإسلام بالإنسان حتى جعله خليفة الله في الأرض الذي سخّر له الكون وجعله في نطاق سلطانه وعلمه بالنظر إلى العقل الذي أودعه فيه لقوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [2].

أي خلقهم على هذه الهيأة الحسنة وميزهم بالنطق والعقل وخصّهم بما خصهم به من المطاعم والمشارب والملابس على أوجه لا توجد لسائر أنواع الحيوانات مثله، وأمرهم بتسليطهم على سائر الخلق، وأكرمهم بالكلام والفهم.

وعرِفت الشريعة الإسلامية (الأهلية): بأنها صفة يقدّرها الشارع في الشخص تجعله محلاً صالحاً لخطاب الشارع. وعرفت (أهلية الوجوب) بأنها، صلاحية الشخص للإلزام والإلتزام، وأن مناط الشخصية الإنسانية في الإسلام هو الصفة الإنسانية وحدها بغض النظر عن الجنس أو السن أو العقل أو الرشد.

الحقوق العامة للإنسان

يقصد بالحقوق العامة تلك الحقوق التي لا تتصل بالفرد مباشرة، وإنما تمس النظام الإجتماعي الذي يعيش فيه. والحقوق العامة هي حق تقرير المصير وحق السلام العالمي.

---

(1) سورة الاسراء: الآية: ٣٣.

(2) سورة الاسراء: الآية: ٧٠.

وسنتناول دراسة هذه الحقوق في البحثين الآتيين.

البحث الأول: حق تقرير المصير

الأول: حق تقرير المصير في الإسلام

رفض الإسلام نظام استغلال الشعوب الأخرى، وهو يرفض أن يؤخذ به رفضاً نهائياً. ولذلك فهو لم يعترف ولم يأخذ بنظام الاستعمار ولم يأخذ بنظام الإحتلال العسكري، ولم يأخذ بنظام الحماية الإستعمارية. ومرجع ذلك إلى أن الإسلام بوصفه ديناً يقوم على العدل والشورى والمساواة [1].

١: حق تقرير المصير في القرآن الكريم

لقد أقر الإسلام مبدأ حق تقرير المصير، وعند تدقيق العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية نجد أنها أكدت على مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها على نحو إنساني وأخلاقي. وقد وردت العديد من الآيات القرلآنية لتثبت هذا الحق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ يَاأَيُّهَا الْكَافِرُونَ ❁ لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ❁ وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ❁ وَلاَ أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ❁ وَلاَ أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ❁ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [2].

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [3].

لا يجبر أحد من الناس على الدخول في الإسلام إذا أدى الجزية. وقيل إن

---

(1) الدكتور حامد سلطان: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي/ ٧٣، مجلة القانون والعلوم السياسية، الحلقة الدراسية الثالثة ـ بغداد ـ يناير ١٩٦٩، الهيئة العصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٢، بتصرف.

(2) سورة الكافرون: الآيات ١ ـ ٦. وسبب نزول هذه السورة أن الكفار سألوا النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أن يعبد آلهتهم سنة ويعبدوا إلهه سنة فأمره الله تعالى أن يقول لهم لا أفعل ما تطلبون مني من عبادة ما تعبدون من الأصنام ولستم أنتم ما دمتم على شرككم وكفركم عابدين الله الذي أعبده. يراجع محمد سليمان عبد الأشقر: زبدة التفسير من فتح القدير، ٨٢٤، ط١، الكويت ١٩٨٥.

(3) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

الأنصار قالوا: إنما جعلنا أولادنا على دين اليهود، ونحن نرى أن دينهم أفضل من ديننا، وإن الله جاء بالإسلام فلنكرهنهم، فلمّا نزلت خيَر النبي محمد (صلى الله عليه وآله) الأبناء ولم يكرههم على الإسلام [1].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾ [2].

فقد أرسله إلى قومه فعليه هدايتهم، وليس ذلك في وسعه، فإن بلغ الرسول الرسالة المكلف بها فإنه يكون قد أدّى واجبه بصورة صحيحة، أمّا إذا خالف المرسل إليهم ما ورد في الرسالة فهذا ليس من شأن الرسول. فالمرسل إليهم هم الذين يتحملون تبعة ذلك.

وقال تعالى في ذلك مخاطباً رسوله: ﴿وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [3]. أي عليك تبليغ الرسالة وأن الله هو الذي يحاسبهم ويجازيهم على أعمالهم وليس عليك أن تتكفل بأن ينتهي الأمر في حياتك بإيمانهم أو تعذيبهم [4].

وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾ [5]. أي لا عليه إذا توليتم لأنه لم يكتب عليه طاعتكم إنما كتب عليه أن يبلغ ويبين فحسب [6].

كذلك أمر الله تعالى رسوله بأن يبلغ المرسل إليهم بأنه غير مسؤول عن إيمانهم أو عدم إيمانهم، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ

---

(1) محمد سليمان عبد الاشقر: المصدر المتقدم/ ٥٣.

(2) سورة النور: الآية ٥٤.

(3) سورة الرعد: الآية ٤٠.

(4) محمد سليمان عبد الأشقر: زبدة التفسير من فتح القدير/ ٣٢٨.

(5) سورة المائدة: الآية /٩٢.

(6) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ١١٥، دار الفكر – بيروت.

بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [1].

٢: معاملة أهل الذمة

أهل الذمة هم أهل الكتاب الذين يعيشون في الدولة الإسلامية، وهؤلاء يخيّرون بين الإسلام أو الجزية، وتدفع الجزية مقابل حماية أنفسهم وأموالهم وعدم التعرض لهم ولا لأعراضهم. وتؤخذ الجزية من البالغين الذكور الأحرار، وأنها لا تجب على الصبيان والنساء والعبيد والمجنون والمقعد والشيخ وأهل الصوامع والفقير [2].

وهؤلاء يقررون مصيرهم بأنفسهم، فعند قبولهم الجزية فإنهم يمارسون حريتهم الدينية والسياسية والإقتصادية، ويتمتعون بحماية المسلمين.

وبناءً على ذلك، فإن الإسلام ضمن لأهل الذمة حق تقرير مصيرهم ولم يتعرض لعباداتهم والمعاملات الجارية بينهم، على الرغم من أنهم يعيشون داخل الدولة الإسلامية، وأن الدول الإسلامية تتكفل بحمايتهم ومساعدتهم وإعالتهم في حالات معينة.

وإذا كانت بعض الدول في الوقت الحاضر تمنح بعض المناطق حكماً ذاتياً أو فيدرالياً لظروف خاصة بهم، إلاّ أن شعوب هذه المناطق لا يتمتعون بحق تقرير المصير وإنما يخضعون للنظام العام للدولة بصورة عامة من دون أن يعفوا من التكاليف التي تخص مواطني الدولة، وأنهم يتمتعون ببعض الخصوصية فتطبق عليهم بعض القواعد المحددة التي تخصهم.

بينما نجد الإسلام قد منح أهل الذمة قدراً أكبر من الحرية في تطبيق القواعد التي تخصهم مع اعفائهم من بعض التكاليف التي تخص الإسلام ولاسيّما الإعفاء من الخدمة العسكرية في الدفاع عن الدولة.

---

(1) سورة يونس: الآية ٤١.

(2) يلاحظ لذلك المصادر الفقهية منها: الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام/ بحث الجزية.

وإذا كان أهل الذمة يدفعون الجزية فإن المسلمين يدفعون مقابل ذلك الزكاة والخمس، وهي ضريبة الوطن التي تفرض على الجميع.

٣: عدم التدخل في شؤون الدول

منع النبي محمد (صلى الله عليه وآله) المسلمين من التدخل في شؤون الدول وتركها في أن تقرر مصيرها فقد ورد عنه أنه قال: (اتركوا الترك ما تركوكم) و (اتركوا الحبشة ما تركوكم)[1].

وروي عنه (صلى الله عليه وآله) أنه قال: (استقيموا لقريش ما استقاموا لكم، فإن لم يفعلوا لكم فضعوا سيوفكم على عواتقكم فأبيدوا خضراءهم)[2].

من ذلك يتضح أن النبي محمد (صلى الله عليه وآله) وضع قاعدة مفادها ترك الدول ما دامت لا تتعرض للمسلمين. أما إذا تعرضت الدولة الإسلامية للعدوان فإن حق الدفاع عنها واجب.

٤: حق تقرير المصير بالنسبة للكيانات التي دخلت الإسلام

أبقى النبي محمد (صلى الله عليه وآله) ملوك وأمراء وشيوخ الممالك والإمارات والقبائل التي دخلت الإسلام، وأرسل إليهم من الصحابة لغرض تعليمهم الديانة. ومن ذلك ملك عمان جيفر الجلندي[3] فقد راسله النبي محمد (صلى الله عليه وآله) وأبغله بأنه إن أسلم فإنه سيبقيه في ملكه. وكان النبي (صلى الله عليه وآله) قد أرسل إليه عمرو بن العاص في شؤون الدين.

وكذلك المنذر بن ساوي ملك البحرين فقد جاء في الرسالة التي أرسلها النبي (صلى الله عليه وآله): (وإنك مهما تصلح فلن نعزلك عن عملك ومن أقام على

---

(1) العلامة المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير/ ١١٧، مطبعة مصطفى محمد ـ مصر ١٩٤٨.

(2) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث/ ٤، ١٢٥، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع ـ قم المقدسة.

(3) ابن حجر: فتح الباري/ ٨، ٧٤، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

يهوديته أو مجوسيته فعليه الجزية) [١]. وهوذه بن علي ملك اليمامة، فقد جاء بالمذكرة التي أرسلها النبي محمد (صلى الله عليه وآله) إليه: (فأسلم تسلم، وأجعل لك ما تحت يدك) [٢].

ونلاحظ أن الإسلام منح هذه الدول والقبائل حق تقرير مصيرها فأبقى على النظام التي تطبقه سابقاً، مع احتفاظ هذه الدول والقبائل برؤسائها وشيوخها وعلاقاتها وجيشها وتنظيماتها المالية، بغض النظر عما إذا كان شعبها جميعه دخل الإسلام أو تعددت فيه الأديان السماوية. وأن ارتباط هذه الدول والقبائل بالإسلام هو ارتباط ديني.

ولهذا فقد كانت في غالبية هذه الدول والقبائل سلطتان، **الأولى**: السلطة الدينية التابعة لمركز الدولة الإسلامية، والثانية: السلطة السياسية التي تتمتع باستقلال تام عن مركز الدولة الإسلامية، مع مراعاة تطبيق التشريع الإسلامي واعتماد العدالة في الحكم.

وبناء على ذلك، فإن الشريعة الإسلامية لا تقر نظام استغلال الشعوب الأخرى، وأن الحروب التي خاضها الإسلام لنشر الدين لا تعد استعماراً. وهي لا تتضمن الإضطهاد بل إنها خلّصت الشعوب من الإضطهاد الذي كانت تعاني منه من قبل حكامها والقوانين المطبقة عليهم التي تميز بين الاشخاص.

الثاني: حق تقرير المصير في القانون الدولي

ظهر مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها في القرن العشرين. ولم يعترف بهذا المبدأ إلاّ بعد كفاح طويل وظهور الأفكار الإنسانية. وقد أقر مؤتمر السلام المنعقد في باريس عام ١٩١٩م هذا الحق. غير أن التطبيق العملي لأطراف المؤتمر كان

---

(1) السيد محسن الأمين: أعيان الشيعة/ ١، ٢٤٥، دار التعارف للطبوعات، بيروت ـ لبنان.

(2) محمود شيت خطاب: السفارات النبوية/ ١٢٨، مطبعة المجمع العلمي – العراق ١٩٨٩.

يتناقض مع هذا المبدأ، وبخاصة في مؤتمر سان ريمو المنعقد عام ١٩٢٠م الذي أقر بموجبه تقسيم البلاد العربية بين دول الحلفاء [1]، بحجة عدم تحديد معنى مبدأ حق تقرير المصير. وبرغم ذلك فقد حدث أن حصلت بعض الدول الخاضعة للإستعمار على استقلالها بناءً على هذا المبدأ.

وكانت أندنوسيا في مقدمة الدول التي حصلت على تقرير مصيرها عام ١٩٤٩م عندما اعترفت بها هولندا الدولة المستعمرة لها، وكذلك السودان الذي حصل على حقه في تقرير مصيره بموجب اتفاقية القاهرة عام ١٩٥٣م.

واستقلت بعض الدول نتيجة هزيمة الدول المستعمرة لها في الحرب العالمية الثانية مثل ألمانيا وإيطاليا [2].

وبرغم حصول بعض الدول على استقلالها، إلاّ أن هذا الاستقلال كان في الغالب شكلياً. فبعد أن أعلن استقلال هذه الدول فإنها قيدت بمعاهدات وأقيمت قواعد عسكرية على أراضيها مّما أفرغها من استقلالها الحقيقي.

وقد ورد مبدأ حق تقرير المصير في العديد من نصوص ميثاق الأمم المتحدة ضمن المقاصد التي تسعى إلى تحقيقها الأمم المتحدة وأساساً لمبدأ المساواة بين الدول.

وعلى الرغم من أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨م لم ينص صراحة على حق الشعوب في تقرير مصيرها، فقد وضع الإعلان في وقت كانت الدول الاستعمارية هي المهيمنة على العالم، ولا ترغب في أن تقيّد نفسها بهذا الإعلان، إلاّ أن فحوى حق الشعوب في تقرير مصيرها ورد في نصوص متفرقة من

---

(1) عادل حامد الجادر: أثر قوانين الانتداب البريطاني في إقامة الوطن القومي اليهودي في فلسطين/ ٢٧، جامعة بغداد ١٩٧٦.

(2) للتفاصيل يراجع: محمد عرب سعيد: مبدأ حق تقرير المصير في القانون الدولي والقضية الفلسطينية/ ٣٢، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد ١٩٨٢.

الإعلان [1].

أمّا العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسة والعهد الدولي الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية لعام ١٩٧٦م، فقد نصّا صراحة على أن يكون مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها من أهم المبادئ العامة لحقوق الإنسان، فأوردا هذا المبدأ في المادة الأولى منهما [2].

وفي عامي ١٩٥٨م و ١٩٦٠م تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارين يمنحان الشعوب المستعمرة حق تقرير المصير من أجل إنماء العلاقات الدولية بين الدول. واتخذت عام ١٩٧٠م قراراً بحق الشعوب المضطهدة الحصول على تقرير مصيرها.

أما مفهوم حق الشعوب في تقرير مصيرها، فإنه يعني ما يأتي:

١: حق البلد في أن يختار بملء حريته دستوره ومركزه السياسي وأن يتمتع بالسيادة على موارده وأن يستقل بإقامة علاقاته التجارية، وأن يصون قيمه الثقافية والإجتماعية بالاستقلال باختيار نظام التعليم فيه.

٢: حق الشعوب في أن تتصرف بحرية في ثرواتها ومواردها الطبيعية، من دون إخلال بأي من الالتزامات الناشئة عن التعاون الإقتصادي الدولي القائم على المنفعة المشتركة. وحرم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حرمان شعب

---

(1) نصت الفقرة الثانية من المادة الأولى من ميثاق الأمم المتحدة على ما يأتي: (مقاصد الأمم المتحدة هي.. إنماء العلاقات الودية بين الأمم على أساس احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها، وكذلك اتخاذ التدابير الأخرى الملائمة لتعزيز السلم العام. ونصت المادة (٥٥) من الميثاق على ما يأتي: (رغبة في تهيئة دواعي الاستقرار والرفاهية الضروريين لقيام علاقات سليمة وودية بين الأمم مؤسسة على احترام المبدأ الذي يقضي بالتسوية في الحقوق بين الشعوب وبأن يكون لكل منها تقرير مصيرها...).

(2) نصت المادة الأولى من العهد الأول والعهد الثاني على ما يأتي:

١: للشعوب كافة الحق في تقرير مصيرها، ولها استناداً لهذا الحق أن تقرر بحرية كيانها السياسي وأن تواصل بحرية نموها الإقتصادي والإجتماعي والثقافي.

ما من وسائله المعيشية الخاصة [1].

٣: حق الشعوب المستعمرة بأن تتحرر وتحكم نفسها بنفسها، واختيار شكل النظام الذي تراه ملائماً.

٤: إن إلحاق أو ضم جزء من دولة إلى دولة أخرى يجب أن يكون عن طريق الاستفتاء من قبل سكان ذلك الاقليم [2].

٥: إن حق الشعوب في تقرير مصيرها يرتب المساواة بين الدول فيما بينها بالحقوق والالتزامات بغض النظر عن عدد ومساحة ذلك الاقليم.

٦: ضمان سيادة واستقلال جميع الدول والتخلص من الهيمنة الاستعمارية والتسلط الأجنبي [3].

٧: عدم التمييز بين الشعوب بأي شكل من أشكال التمييز بسبب الجنس أو الدين أو اللون.

إن المشكلة في مبدأ حق تقرير المصير هي أن الدول الاستعمارية هي التي وضعت هذا المبدأ وفقاً لرغباتها ومصالحها. وكانت حاجتها إلى هذا المبدأ نتيجة التنافس فيما بينها. فكل دولة تطعن بالأخرى، ولهذا فقد ظهرت نظرية أمريكية وبريطانية وألمانية في تحديد هذا المبدأ. فقد أقرته الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م وضمّنه الرئيس الأمريكي (ولسن) في نقاطه الأربعة عشرة التي أعلنها بعد الحرب العالمية الأولى.

وورد في ميثاق الأطلسي بين الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا والاتحاد

---

(1) الفقرة الثانية من المادة الأولى من العهد الدولي الخاص بالحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، والفقرة الثانية من المادة الأولى من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

(2) الدكتور عصام العطية: القانون الدولي العام/ ٢٢٤، دار الحكمة للطباعة والنشر – بغداد ١٩٩٣.

(3) يراجع قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة المرقم (١٥١٤) في ١٤ كانون الأول ١٩٦٠، وقد امتنعت غالبية الدول الاستعمارية من التصويت على القرار المذكور.

السوفيتي عام ١٩٤١م [1].

ولهذا فإن هذا الحق لم يطبق بصورة صحيحة، وإنما تغير شكل الاستعمار من استعمار مباشر إلى استعمار غير المباشر وهو التبعية الإقتصادية.

وإذا كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق الدولية وقرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة قد أكدت هذا الحق، إلاّ أن العديد من الدول لا تزال تعاني من الاحتلال الاستعماري والتبعية الإقتصادية والسياسية.

البحث الثاني: حق السلام العالمي

الأول: السلام في الإسلام

لقد نهى الإسلام عن القتال للثأر أو النهب ودعا المسلمين إلى التسامح واللين. وظلَّ النبي محمد (صلى الله عليه وآله) طوال عمره يكره سفك الدماء ولو بالحق، فكان على شجاعته الكاملة يقود أصحابه لقتال أعداء الله ولكنه لم يقتل بيده الشريفة إلاّ رجلاً واحداً منهم وهو (أبيّ بن خلف)، كان موطناً نفسه على قتل النبي محمد (صلى الله عليه وآله) فهجم عليه وهو مدجج بالحديد فطعنه في ترقوته من خلال الدرع والمغفرة فقتله، وظل طوال عمره ثابتاً على أخلاقه من الزهد والجود والإيثار [2].

لم يقاتل النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أحداً على الدخول في الدين، وإنما اقتصر الأمر على التبشير والإنذار، ولكن عندما ازداد الطغيان ـ طغيان أهل مكة ـ خرج من داره بعد أن ائتمروا على قتله، فكانوا هم البادئين بالإعتداء على المسلمين إذ أخرجوهم من ديارهم بغير حق.

لقد حرّم الإسلام القتل بصورة عامة لقوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ

---

(1) الدكتور عصام العطية: مصدر سابق/ ٢٢٥.

(2) الشيخ عبد الحي كتاني: نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية/ ٣٠٨.

فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [1] أي من قتل النفس متعمداً جعل الله جزاءه جهنم وغضب عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيماً فلو قتل الناس جميعاً لم يزد على هذا.

وبناءً على ذلك، فإن الإسلام حرم القتال ولم يجزه إلاّ في حالة العقاب عندما يتجاوز الشخص أحكام الدين، إن كان الجاني كافراً فإن قتله يكون عقاباً له وليس دفاعاً عن الدين لقوله تعالى: **﴿فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾** [2]. والجزاء بمعنى العقاب. وبذلك نخالف من يرى أن القتال أو الحرب في الإسلام هي حرب دفاعية عن النفس وعن المبادئ [3].

إن قتال الكافر أو المسلم الذي ينتهك أحكام الإسلام إنما هي عقوبة توجه ضده، وهو قتال للطاعة. فإذا أسلم الكافر تخلص من العقوبة، وإذا طبق المسلم أحكام الشريعة الإسلامية تخلص أيضاً من العقوبة.

وإذا كان القتال في الإسلام هو حمل الناس على تطبيق الإسلام فإنه يجب أن يتحدد في هذه الغاية فحسب، وألاّ يتعدى إلى حالة الانتقام الشخصي.

ومن هنا يتضح، أن الإنسان هو غرض الإسلام، وأن اللطف واللين والرأفة وإيضاح المطلوب تقرب غير المسلم من الإسلام. وكم من كافر حمل السلاح لمحاربة الإسلام أصبح قائداً للمسلمين وأسهم في ظفر الإسلام وانتشاره وجاهد في سبيله بعد إدراكه وفهمه للشريعة الإسلامية، والتاريخ الإسلامي يفيض بأمثلة من هذه النماذج.

---

(1) سورة المائدة: الآية /٣٢.

(2) سورة البقرة: الآية /١٩١.

(3) الدكتور عبد اللطيف الطيباوي: محاضرات في تاريخ العرب والإسلام – دار الأندلس – بيروت ١٩٨٢ /١٦٦.

الثاني: السلام في القانون الدولي

عدّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن الإعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والسلام. فقد أوجب العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أن تمتنع الدول عن كل دعاية من أجل الحرب، ومنع كل دعوة لكراهية القومية والعنصرية أو الدينية من شأنها التحريض على التمييز أو المعاداة أو العنف [1].

وتعد الحرب وسيلة حاسمة لتسوية المنازعات الدولية منذ أن خلقت المجتمعات البشرية حتى يومنا هذا، بل كانت الوسيلة الوحيدة لتسوية المنازعات الدولية بين الدول، وأن الوسائل الأخرى جاءت متأخرة عليها، وقد نظم القانون الدولي المعاصر الحرب والقواعد المتعلقة بها مثل الأسرى ووضع المدنيين.

وتعرّف الحرب بأنها: (**قتال مسلح بين دولتين أو أكثر يهدف إلى تحقيق أهداف سياسية أو قانونية أو اقتصادية أو عسكرية**).

وقد وضع فقهاء القانون الدولي العام نظريات متعددة لتسويغها وإضفاء الشرعية عليها. وحاول المجتمع الدولي أن يضع حدوداً أو قيوداً للحد من آثارها المدمرة، وعقدت من أجل ذلك العديد من الإتفاقيات والمؤتمرات الدولية. غير أن الواقع الفعلي أثبت أن الدول لا تتوانى في اللجوء إلى قواتها المسلحة عندما تجد مصلحتها تتطلب ذلك. وأن ما شهدته الحربان العالميتان الأولى والثانية وما وقع بعدهما من حروب مدمرة أودت بالملايين من البشر وألحقت بهم أضراراً مادية هائلة تدل بوضوح على أن الدول لا تتوانى عن انتهاك قواعد القانون الدولي العام المنظمة للحرب.

ولم يحرم القانون الدولي العام الحرب بين الدول، فلم ينص ميثاق الأمم

---

(1) المادة (٢٠) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

المتحدة على تحريم الحروب بين الدول عدا الحروب التي تؤدي إلى تهديد السلم والأمن الدوليين أي الحروب التي تؤدي إلى حرب عالمية فقط، أما الحروب بين الدول فإن كل ما جاء به الميثاق هو عدم اللجوء إلى استخدام القوة بين الدول، من دون أن يضع الميثاق الإجراءات التي يمكن بها تطبيق ذلك من الناحية العملية.

أمّا بالنسبة لقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الخاص بتعريف العدوان رقم (١٣٣٤) في ١٤ كانون الأول ١٩٧٤م فإنه أجاز للدولة حق الدفاع الشرعي ضد العدوان الذي تتعرض له دولة أجنبية طبقاً للمادة (٥١) من الميثاق، وما جاء به قرار الجمعية العامة بتعريف العدوان لا ينهي الحروب بين الدول بل إنه يزيد منها.

فإذا ما تعرضت دولة إلى إحدى الحالات التي تعد عدواناً طبقاً للقرار المذكور فإن للدولة حق الدفاع عن نفسها، وهذا يعني أن الدولة المعتدى عليها تقتص لنفسها من الطرف الآخر، من دون أن تكون هناك سلطة دولية تقرر هذا العمل وتمنع المعتدي من العدوان، وإنما الدولة التي وقع عليها العدوان هي التي تقرر أن عدواناً قد وقع عليها، وهذا ما سيزيد في الحروب، ويجعل من القانون الدولي شريعة الغاب، إذ يوكل للمعتدى عليه أن يقرر ما إذا كان عدواناً قد وقع عليه أم لا ومن ثم يتخذ الإجراء المناسب ضد المعتدي. ويدل هذا الوضع على عدم قدرة الأمم المتحدة على حفظ السلم الدولي. وأن تدخل مجلس الأمن في حق الدول في حق الدفاع الشرعي إنما لمنع ما يعرض السلم والأمن الدوليين، فإذا كان من شأن العدوان لا يسبب ذلك فليس للمجلس سلطة في منع العدوان.

وبناءً على ذلك، فإن القانون الدولي العام وميثاق الأمم المتحدة فرّق بين حالتين:

الأولى: الحروب بين الدول التي تهدد السلم والأمن الدوليين أي الحروب التي تؤدي إلى حرب عالمية، فإن لمجلس الأمن أن يتخذ الإجراءات طبقاً للفصل السابع من الميثاق.

الثانية: الحروب بين الدول التي لا تؤدي إلى حرب عالمية فإن المجلس لا يملك

السلطة في وقفها أو منعها.

ونتيجة لذلك، فإن الأمم المتحدة لم توقف العديد من الحروب بين الدول. وتشير إحصائيات الأمم المتحدة إلى أنّ الحروب في عهد الأمم المتحدة منذ تأسيسها حتى عام ١٩٩٥م وصلت إلى (٢٥٠) حرباً قتل فيها ما يقارب (٨٦) مليون من المدنيين أغلبهم من الأطفال والنساء والشيوخ، ودمرت أموال ما يقارب من (١٧٠) مليون شخص.

وبناءً على ذلك، يمكن القول بأن القانون الدولي المعاصر قد فشل في منع الحروب بين الدول، وكان من جرّاء ذلك ذهاب الملايين من الضحايا من جراء انعدام الرادع الذي يمنع استمرار الحروب بين الدول.

الحقوق اللصيقة بالإنسان

تتلخص هذه الحقوق بأن كل إنسان يولد حراً، وأنه بميلاده هذا تثبت له مجموعة من الحقوق اللصيقة به على أنه إنسان يرغب في العيش في ظل جماعة إنسانية، فهو موجود في مجتمع وجوداً حقيقياً وأن حقوقه ملاصقة له في وجوده. فمثلاً حقه في الحياة والدفاع عن ذاته حق ثابت له وأزلي وهو ملاصق له وثابت على وجه اليقين قبل أن تقرره القواعد القانونية. فهذه الحقوق هي حقوق لصيقة به. وسواء نص عليها قانون أم لم ينص، أو عدّل فيها أو ألغاها، فإنها لا تتأثر بذلك إطلاقاً. وهذه الحقوق ناتجة عن كون الإنسان يولد حراً لا تقيَده قيود، ولا تفرض عليه التزامات إلاّ بالقدر اللازم للحفاظ على وجوده ووجود غيره للعيش بسلام وطمأنينة.

فأساس هذه الحقوق اللصيقة يكمن في ضرورته للإنسان ليحيا في هذا العالم. وما ارتبط الإنسان مع غيره من الأفراد أو الجماعات إلاّ بقصد الحفاظ على حياته ومصالحه. فإذا ما هددت هذه الحياة انهار الأساس الذي بنيت عليه التزاماته الأخرى، وبالتالي باشر حقه الأصيل والملاصق له، في العيش بسلام في هذه الدنيا.

الأصل في الحقوق الإنسانية إذن هو كونها توجد مع الإنسان، لكونها ضرورية لحياته، ولأنه لا سلطان لأحد عليه إلاّ في الحدود اللازمة للحفاظ على حياته وحياة غيره على السواء.

ويرى (روسو) في مؤلفه (العقد الإجتماعي) أن الإنسان يعيش بداية حياته الطبيعية سعيداً حتى إذا أحسّ بحاجته إلى غيره أخذ يندمج مع غيره ليكوّن مجتمعاً. هذا المجتمع لابدّ من أن يبنى على الإرادة العاقلة. والإنسان عندما ينتظم في مجتمع يفقد حرية لا محدودة ولكنها في النهاية وهمية، من أجل حرية منتظمة لكنها أكيدة.

وهذا معناه أن كل شيء ينتظم حول معنى القانون.

والقانون هو تعبير عن الإرادة العامة. وتكون الإرادة عامة عندما تكون معقولة أي عندما يكون موضوعها عاماً. وهذا يؤدي إلى قاعدة مهمة (عصمة العقل أمام بداهة المبادئ).

وقد ميز (روسو) بين الإرادة العامة التي هي إرادة الجميع إذ تبنى عادة على العواطف والمبادئ التي تبنى على العلم والمعرفة.. ويصل (رسو) في النهاية إلى أن الظلم من صنع الإنسان ولا يستند إلى قانون، وأن الإرادة العامة هي مجموع الإرادات الذاتية وهذا يؤدي في جملته إلى إيجاد محصلة نهائية هي (أن الإنسان يولد حراً) تتلازم معه في وجوده مجموعة من الحقوق تزداد وضوحاً كلما ازداد تعامل هذا الإنسان مع غيره في المجتمع الذي يحيا فيه.

والشعب الذي يتكون من مجموع الأفراد، له أيضاً حقوق لصيقة به منذ نشأته وتكوينه. إذ تكون لكل فرد فيه مجموعة من الحقوق، وعليه مجموعة مقابلة من الالتزامات ينتقل بها إلى هذا الكيان الجماعي الجديد الذي يتميز بأن له هو الآخر مجموعة من الحقوق وعليه مجموعة من الالتزامات قبل الشعوب الأخرى المماثلة له.

وتظهر مجموعة الحقوق اللصيقة عندما لا تقرها القوانين، أو عندما تحدث الممارسات الخاطئة فتظهر الحاجة إليها، أو عند استعمالها استعمالاً مشروعاً في

الوقت الذي يبنيها قانون.

وفي هـذا المجـال يقـول الـدكتور عثمـان خليـل عثمـان: (كانـت الحريـة حقيقـة ميتافيزيقية جوهرها الطبيعي الدائم (الإنسان) وبهـذا المفهـوم ـ الـذي نـراه فطرياً ـ أخذت جانب الحرية والحقوق مختلف التعاليم المتعاقبة المشبعة بالقيم والمثل العليا سواء أكانـت تعـاليم دينية أم علمانية. وكانـت كـل هـذه العناصـر (من أحاسيس وأفكـار ومخططـات وأديـان وفلسـفات) مصـابيح علـى الطريـق، كمـا كانـت قـوى متعاقبة لمسيرة حقوق الإنسان عبر العصور. وكان من نتيجـة ذلـك التأصـيل القـول بحقوق الإنسان الطبيعية يستمدها هذا الإنسان من الطبيعة ذاتها ـ لا من تشريع من صنع البشر ـ. وتكون هذه الحقوق بالتالي لصيقة به إنساناً ـ مجرداً من أي وصـف ـ ومن ثم تكون حقوقه وحرياته الأساسية أسبق من أي تنظيم سياسـي، وأقوى منه، وأعلى قدراً، وأشمل نطاقاً، وأبقـى عمـراً) [1]. ثـم يسـتطرد قـائلاً في مجـال المقارنـة بين حقوق الإنسان في الإسلام وبين المفاهيم الغربية: (ولئن كان هذا المقام لا يتسع بداهة لبيان نصيب حقوق الإنسان من عناية المفكرين أو الأديان أو الفلاسفة على مر الأزمان، فإنه يتسع لإبداء الأسف علـى مـا يسـود الفقـه الغربـي ـ بصـفة عامـة ـ من جهل أو تجاهل لروائع الفكر الإسلامي في هذا المضمار، وقد كان له سبق كبير إلى كثير ممّا جاء من أفكـار الغـرب في عصـر النهضـة ومـا تـلاه حتـى اليـوم بصـدد حقوق الإنسان. هذا بالإضافة إلى أنه لم تكن مجرد أفكار نظرية أو مناهج دينيـة أو فلسـفية غـير معمـول بهـا، بـل كـان شـرعة مطبّقـة وأقـوالاً مفصّـلة في تفسـير تلـك الشريعة، ولـم يكن هذا شأنها في العالم العربي وحـده بـل عرفتهـا بـلاد عديـدة في أوربا وغيرها قانوناً وضعياً) [2].

إن الحقوق الأساسية الـتي تنبـع منهـا الحقـوق الأخـرى كافـة ونعـني بهـا الحريـة

---

(1) الدكتور عثمان خليل عثمان: انظر مجلة عالم الفكر م.س . مقال ـ تطور مفهوم حقوق الإنسان/ ١٢ .

(2) المصدر المتقدم: ١٣ .

والإخاء ترجعهما المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى طبيعة الإنسان العقلية والأخلاقية والمادة الأخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث أنها لصيقة بالإنسان.

فهل الدولة هي التي تمنحه إياها أو الهيأة الإجتماعية أو الأمم المتحدة، أم أنها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح من دونها إنساناً؟ ومن ثم لا يمكن أو يمكن سحب هذه الحقوق منه حسب وجهة النظر التي ترجح الأخرى، كما يكون الإعتراف بهذه الحقوق واجباً لا منحة أو مِنّة وتكون الحقوق هي التي تحدد سلطان الجماعة لا العكس؟

هذا وقد جاء في مقدمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما يأتي: (لما كان الإعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم...).

من هذا كله يتضح، بجلاء لا يقبل الشك أن قاعدة الحقوق اللصيقة هي الأساس العام لحقوق الإنسان، ومنها تنشأ الحقوق الأخرى كافة الناتجة عن الإلتزامات الدولية التبادلية، وتلك التي تنشأ نتيجة تعارف الدول عليها، وهذا يؤدي في نهاية المطاف إلى الإعتراف بالحقوق اللصيقة بأنها أيضاً مصدر حقوق الشعوب والأفراد بل وأساسها جميعاً.

ومن المستحسن أن نذكر بعض تلك الحقوق:

1: حق الحياة

أ: حق الحياة في الإسلام

حرّمت الشريعة الإسلامية إنهاء حياة الإنسان بأية وسيلة كانت، وعدّت قتل الشخص الواحد بمثابة قتل الناس جميعا [1]، لقوله تعالى: ﴿... **مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ**

---

(1) احمد كمال عبد العزيز: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام/ مجلة القانون والعلوم السياسية، الحلقة الدراسية الثالثة ١، ٣١٣، يناير ١٩٦٩.

نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ [1].

وبذلك فقد حرم الإسلام قتل النفس، بغير نفس توجب القصاص، وقيل في الفساد في الأرض: قطع الطريق، وسفك الدماء وهتك الحرم ونهب الأموال والبغي على عباد الله بغير حق وهدم البنيان، وقطع الأشجار وتغوير الأنهار.

وأن الذي يقتل النفس متعمداً جعل الله جزاءه جهنم، وغضب عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيماً، فلو قتل الناس جميعاً لم يزد على هذا.

ومن أحيا نفساً: أي إحياؤها وإنجاؤها من غرق أو حرق أو هدم أو تهلكة فكأنه أحيا الناس جميعاً في الأجر [2].

وقد جعل الله تعالى قتل الإنسان بغير حق أمراً مساوياً للشرك، لقوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾** [3]، وحرم الله قتلها إلاّ بالحق: أي بما يحق أن يقتل به النفوس، وهي: كفر بعد إيمان، أو زنىً بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس.

وإذا كان الإسلام قد حرم أن يقتل الشخص شخصاً آخر، فإنه حرم أن يقتل الشخص نفسه لقوله تعالى: **﴿... وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ...﴾** [4]، وأوجب على المسلم رعاية نفسه وصحته، فقد قال النبي محمد (صلى الله عليه وآله): (إن لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً فاعط كل ذي حق حقه) [5].

---

(1) سورة المائدة: الآية ٣٢.

(2) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد/ ٢، ٣٠٦.

(3) سورة الفرقان: الآية ٦٨.

(4) سورة النساء: الآية ٢٩.

(5) برهان الدين أبي الحسن بن أبي بكر الرشداني المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدئ/ ٣، ١٦٠.

ب: حق الحياة في ضوء الإعلان العالمي

أوجب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ضمان حياة الإنسان وقرر أن لكل فرد الحق في الحياة [1]. وأوجب العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بأن يكون لكل إنسان الحق الطبيعي في الحياة، ويحمي القانون هذا الحق، ولا يجوز حرمان أي فرد من حياته بشكل تعسفي [2].

حق الإنسان في الحياة، هو الحق الذي يحفظ حياة الإنسان، ويمنع الجميع سلطات وأفراداً إنهاء حياة الإنسان والشخص ذاته لا يجوز له إنهاء حياته. فلا يجوز للدولة بصورة عامة أن تنهي حياة الإنسان ولا يجوز للأفراد إنهاء حياة بعضهم، ولا يجوز للشخص أن يقدم على الانتحار، وإذا ما أقدم شخص على إنهاء حياة آخر فإنه يعدُ قد ارتكب جريمة موجبة للعقاب الصارم وإن كان إنهاء حياة الشخص بموافقته. وإذا ما تعرض الشخص إلى محاولة إنهاء حياته من قبل الآخرين فإن له الحق في الدفاع عن نفسه وإن أدى ذلك إلى إنهاء حياتهم.

ومن خصائص الحق في الحياة، أنه من الحقوق اللصيقة بالشخص، التي لا يجوز التنازل عنها لأي سبب كان، وأنه لا يجوز المساس بهذا الحق بأية صورة كانت، وإن كان ذلك في مصلحة الشخص، كأن يعاني الشخص من مرض لا يرجى الشفاء منه أو يكابد آلاماً، فلا يجوز للطبيب أن ينهي حياته.

وإذا ما قدم الشخص على الإنتحار وفشلت محاولته فإن القوانين تعاقبه على عمله هذا.

ويثبت الحق في الحياة قبل ولادة الشخص وهو في بطن أمه فلا يجوز إجهاض امرأة وإسقاط الجنين من بطنها.

---

(1) نصت المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ما يأتي: (لكل فرد الحق في الحياة والحرية والسلامة الشخصية).

(2) المادة السادسة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

وكذلك لا يجوز إعطاء أدوية تؤدي إلى العقم وإن كانت المرأة غير متزوجة. ويستمر حق الشخص بالحياة حتى بعد وفاته، فلا يجوز التعرض لجثته أو التمثيل بها أو اخراجها من القبر [1].

وتسمح بعض قوانين الدول أن يوصي بجثته أو بجزء منها لمعهد طبي أو علمي لإجراء التجارب من أجل حماية الآخرين، بأن يوصي بعينه لبنك خاص بالعيون، أو ينقل عضو من أعضاء جسمه إلى من يحتاجه من المرضى، على أن لا يؤثر ذلك على الصحة العامة. والحق في الحياة ليس حقاً مطلقاً وإنما ترد عليه الاستثناءات الأتية:

١: ينتهي الحق في الحياة إذا ارتكب الشخص جريمة تكون عقوبتها القتل أو الإعدام طبقاً لأحكام القوانين النافذة [2].

٢: إذا ارتكب الشخص جريمة إبادة الجنس البشري فيجوز للدولة أن تنهي حياته [3].

٣: ينتهي حق الشخص في الحياة إذا استخدم ضده حق الدفاع عن النفس طبقاً للقوانين النافذة، كأن يحاول قتل شخص آخر أو سرقة أمواله فيستخدم هذا الشخص حق الدفاع عن نفسه أو أمواله مما قد ينهي حياته.

---

(1) د: أبو اليزيد علي: النظم السياسية والحرمات العامة/ ١٩٧.

(2) نصت الفقرة الثانية من المادة السادسة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على ما يأتي: (يجوز إيقاع حكم الموت في الأقطار التي لم تلغ فيها عقوبة الإعدام بالنسبة لأكثر الجرائم خطورة فقط طبقاً للقوانين المعمول بها في وقت ارتكاب الجريمة، وليس خلافاً لنصوص العهد الحالي والاتفاق الخاص بالوقاية من جريمة إبادة الجنس والعقاب عليها، ولا يجوز تنفيذ هذه العقوبة إلاّ بعد صدور حكم نهائي صادر عن محكمة مختصة.

(3) نصت الفقرة الثالثة من المادة السادسة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على ما يأتي: (ليس في هذه المادة، إذا كان حرمان الحياة يشكل جريمة إبادة الجنس ما يخوّل أية دولة طرف في العهد الدولي الحالي التحلل بأي حال من أي التزام نصوص الاتفاق الخاص بالوقاية من جريمة إبادة الجنس البشري والعقاب عليها).

٤: إن حالة الحرب توجب على الدولة تعبئة المواطنين للدفاع عن الدولة وإن أدى ذلك إلى إنهاء العديد من مواطنيها. ذلك بأن تضحية هذا الجزء من المواطنين هو لأجل حماية الآخرين ومنع العدو من احتلال أراضي الوطن أو الاعتداء على حقوقه.

٥: يجوز إنهاء حياة الشخص تنفيذاً لأمر صادر عن السلطات المختصة، كما إذا صدر بحق الشخص أمر إلقاء القبض من السلطات المختصة، وحاول مقاومة الجهة المكلفة بالقبض عليه.

٦: لا يجوز تنفيذ الحكم بالموت بالنسبة للجرائم التي يرتكبها شخص يقل عمره عن ثماني عشرة سنة، ولا يجوز تنفيذ الحكم ضد المرأة الحامل [1].

ويلاحظ أن العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أجاز لكل شخص محكوم عليه بالموت الحق في طلب العفو أو تخفيض الحكم الصادر ضده من محاكم دولته في جميع الأحوال. غير أننا من الناحية العملية نجد أن النص على هذا الحق لا قيمة له من الناحية القانونية. ذلك أن من حق كل فرد أن يستأنف ويميز أو يعترض على قرار الحكم الصادر بحقه لدى المحاكم الأعلى درجة، كما يجوز أن يطلب من السلطات السياسية بالدولة تخفيض الحكم عليه.

وهذه المؤسسات هي التي تقرر تنفيذ الحكم أو تخفيضه أو إلغائه، ولا يترتب على النص عليه في العهد الدولي أية قيمة قانونية، لأن هذا الحق تكفله جميع القوانين.

٣: حق الكرامة

اهتم الإسلام بحق آخر لا يقل أهمية عن حق الحياة ألا وهو حق الكرامة.

---

(1) نصت الفقرة الخامسة من المادة الرابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية: (لا يجوز فرض حكم الموت بالنسبة للجرائم التي يرتكبها اشخاص تقل أعمارهم عن ثمانية عشر عاماً كما لا يجوز تنفيذه بامرأة حامل).

ويراد بالكرامة، إمتلاك الإنسان بما هو إنسان للشرف والعزة والتوقير. فلا يجوز انتهاك حرمته وامتهان كرامته، فالإنسان مخلوق مكرم وقد فضله الله تعالى على كثير من خلقه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [1]. وهي كرامة طبيعية متّع الله تعالى الإنسان بها.

وهناك كرامة إلهية تختص بمن اتقى الله تعالى حق تقاته ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ [2].

وكان أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يراعون كرامة الناس من أن تمس حتى أنهم طلبوا من أرباب الحوائج أن يكتبوا حوائجهم حرصاً على صون ماء وجوههم.

٣: حق الحرية

الحريات العامة

يقصد بالحريات العامة: مجموعة الحريات الخاصة بالشخص التي يمارسها بنفسه وتتصل بشخصه، ومن هذه الحريات حرية الدين والفكر والتعبير والتنظيم وحماية الأقليات، وسنتناول هذه الحرية في الفقرات الآتية:

أ: حرية الدين (العقيدة) في الإسلام

الإسلام دين سماوي أوجب الدفاع عن الدين بالنفس والمال. ويعد الجهاد ركناً من أركان الإسلام، في الوقت الذي أمر فيه الله تعالى بعدم جواز الإكراه في الدين وترك أهل الأديان الأخرى أحراراً في ممارسة شعائرهم الدينية. فحرية الناس في عقائدهم مكفولة مقدسة في الإسلام واجبة الاحترام وقد ورد تأكيد

---

(1) سورة الاسراء: الآية /٧٠.

(2) سورة الحجرات: الآية /١٣.

حرية العقيدة في العديد من الآيات:

منها: قوله تعالى ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...﴾ (1).

ومنها: قوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (2).

ومنها: قوله تعالى ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ...﴾ (3).

ومنها: قوله تعالى ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ * إِلَّا مَن تَوَلَّى وَكَفَرَ * فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾ (4). أي ليس في الدين، وهو عقيدة في القلب وإذعان في النفس إكراه وإجبار من الله تعالى بل مبناه على التمكين والاختيار، وهو مناط الثواب والعقاب، ولولا ذلك لما حصل الابتلاء والاختبار، ولبطل الامتحان.

وبذلك فإن الإسلام ضمن حرية الاعتقاد ليس للمسلمين فحسب بل إنها تمنح لغير المسلمين.

عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن النبي (صلى الله عليه وآله) كان إذا بعث أميراً له على سرية (أمره بتقوى الله عز وجل في خاصة نفسه ثم في أصحابه عامة، ثم يقول: اغز بسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله ولا تغدروا ولا تغلوا وتمثلوا ولا تقتلوا وليداً ولا متبتلاً في شاهق ولا تحرقوا النخل ولا تغرقوه بالماء ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تحرقوا زرعاً لأنكم لا تدرون لعلكم تحتاجون إليه ولا تعقروا من البهائم مما يؤكل لحمه إلا ما لا بد لكم من أكله وإذا لقيتم عدواً للمسلمين فادعوهم إلى إحدى ثلاث: فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم وكفوا

---

(1) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

(2) سورة يونس: الآية ٩٩.

(3) سورة الكهف: الآية ٢٩.

(4) سورة الغاشية: الآيات ٢١ – ٢٤.

عنهم: ادعوهم إلى الإسلام فإن دخلوا فيه فاقبلوه منهم وكفوا عنهم، وادعوهم إلى الهجرة بعد الإسلام فإن فعلوا فاقبلوا منهم وكفوا عنهم، وإن أبوا أن يهاجروا واختاروا ديارهم و أبوا أن يدخلوا في دار الهجرة كانوا بمنزلة أعراب المؤمنين يجري عليهم ما يجري على أعراب المؤمنين ولا يجري لهم في الفيئ ولا في القسمة شئ إلا أن يهاجروا في سبيل الله، فإن أبوا هاتين فادعوهم إلى إعطاء الجزية عن يدٍ وهم صاغرون فإن أعطوا الجزية فاقبل منهم وكف عنهم، وإن أبوا فاستعن بالله عز وجل عليهم وجاهدهم الله حق جهاده. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك على أن ينزلوا على حكم الله عز وجل فلا تنزل لهم ولكن أنزلهم على حكمكم ثم اقض فيهم بعدما شئتم فإنكم إن تركتموهم على حكم الله لم تدروا تصيبوا حكم الله فيهم أم لا. وإذا حاصرتم أهل حصن فإن آذنوك على أن تنزلهم على ذمة الله وذمة رسوله فلا تنزلهم ولكن أنزلهم على ذممكم وذمم آبائكم وإخوانكم فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم آبائكم وإخوانكم كان أيسر عليكم يوم القيامة من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله "صلى الله عليه وآله") [1].

وقد جاء سلوك المسلمين متفقاً مع أمر القرآن فتضمنت كل معاهدات الصلح التي عقدوها مع غير المسلمين، تأمين غير المسلمين لعقائدهم وشعائرهم، فجاء في كتاب الصلح الذي عقده النبي (صلى الله عليه وآله) مع نصارى نجران :

(ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم، وملتهم وأرضهم وأموالهم (وبيعهم ورهبانيتهم وأساقفتهم) وغائبهم وشاهدهم (وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير) وعيرهم وبعثهم وأمثلتهم لا يغير ما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم وأمثلتهم) [2].

وقد فرضت الجزية على أهل الكتاب لا لإجبارهم على الإسلام، وإنما مقابل

---

(1) الشيخ الكليني:الكافي/ ٥، ٢٩ ـ ٣٠،دار الكتب اسلامية طهران.

(2) الأحمدي الميانجي: مكاتيب الرسول/ ٣، ١٥٢، مؤسسة دار الحديث الثقافية.

حمايتهم والدفاع عنهم وإعفائهم من الخدمة العسكرية، لأن المفروض أن القتال في الإسلام إنما يكون لحماية الإسلام كلما تعرض للاعتداء ومن غير المعقول أن يكلف غير المسلم بالدفاع عن الإسلام.

أما موقف الإسلام من حرية تغيير الدين، فإن القاعدة الأساسية في الإسلام هي أن الإسلام يقبل أي شخص يغير دينه إلى الإسلام، ذلك أن الإسلام ليس ديناً لفئة معينة كاليهودية الخاصة ببني اسرائيل، وإنما هو دين للناس كافة باختلاف أجناسهم وأعراقهم ولغاتهم.

أما تغيير المسلم ديانته إلى ديانة أخرى فإن الإسلام يعد ذلك ارتداداً عن الدين وعقوبته القتل، لأن الإسلام خاتم الأديان فمن دخل الإسلام قبل بشروطه وآمن به، ومن ذلك أن الإرتداد عن الدين عمل معاقب عليه [1].

وبعبارة ثانية، في النظام الديمقراطي "بحسب تفسيره الغربي" الناس أحرار تماماً في اختيار الدين والعقيدة ليختاروا ما يقتنعون به ويتخلوا عما لا يقتنعون به، أو يغيروا أو ينصرفوا نهائياً عن اتباع أي دين. فالإلتزام بدين أمر ليس ذا بال في النظام الديمقراطي، إذ ينظر إليه نظرة جانبية وعرفية (نابعة من العادات والتقاليد المحلية)، لذلك فإن تغيير الدين، أو التخلي عن المذهب لا يعد جرماً في نظام كهذا، ولا تترتب عليه ملاحقة قانونية.

إن حرية اختيار الدين "إلى هذا الحد" غير مقبولة في أي من الأديان السماوية.

فالشريعة في كل الأديان الإلهية هي حقيقة يُلزم الناس بقبولها، وتعدُ مخالفتها تمرداً تترتب عليه ملاحقة قانونية أحياناً.

والحرية الدينية في الإسلام تعني تحمل أتباع الأديان الأخرى والسماح لهم بالالتزام بشعائرهم الدينية بحرية وأداء طقوسهم وفقاً لمعتقداتهم، والعمل بأحكام دياناتهم، وحتى في أحكام الزواج والطلاق وغيرهما إذا ما عملوا استناداً إلى

---

(1) وقد تناولنا هذا الموضوع بشكل تفصيلي في كتابنا (جدلية الثيوقراطية والديمقراطي)، فليراجع.

دياناتهم، فإن الإسلام يقول: (لكل قوم نكاح) [1]، (ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم) [2]، ولا توجد في القرآن الكريم آية ولا في السنة النبوية رواية تدل على جواز حمل أصحاب الأديان الأخرى على تركها والدخول في دين الإسلام بالجبر والقهر، وفرض العقيدة بالقوة، بل أن قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ...**﴾ [3] دليل واضح على المنع من ذلك.

ومن هنا يظهر وهن الشبهة الغربية بأن دين الإسلام انتشر بالسيف!!

كيف، ولم يجبر المسلمون أحداً من أهل الكتاب على اعتناق عقيدتهم، والقرآن يدعوا المسلمين إلى محاورتهم بالتي هي أحسن؟

وقد سلك الأئمة الأطهار (عليهم السلام) هذا المسلك وفتحوا حواراً مع الزنادقة والملحدين وأهل الكتاب، ودافعوا عن العقيدة وأصول الإسلام بالحجة الدامغة والمنطق الرصين.

ومن الشواهد التاريخية على ذلك:

احتجاج الإمام محمد الباقر (عليه السلام) على عبد الله بن معمر الليثي في المتعة. فقد ورد في كشف الغمة عن الآبي في كتاب الدرر: أن الليثي قال لأبي جعفر (عليه السلام): بلغني أنك تفتي في المتعة ؟ فقال (عليه السلام): أحلها الله في كتابه، وسنّها رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وعمل بها أصحابه.

فقال عبد الله الليثي: فقد نهى عنها عمر.

قال (عليه السلام): فأنت على قول صاحبك، وأنا على قول رسول الله (صلى الله عليه وآله).

---

(1) نهج البلاغة : تحقيق صبحي الصالح الخطبة ٣٤، ص٧٩ .

(2) في الرسالة التي كتبها الإمام علي (عليه السلام) لابنه الحسن : ولا تكن عبد غيرك، وقد جعلك الله حراً (نهج البلاغة : الرسالة ٣١ ص٤٠١) . وقال في مناسبة أخرى : (أيها الناس ان آدم لم يلد عبداً ولا أمة، وان الناس كلهم احرار (روضة الكافي، ج٨ ص٦٩) .

(3) سورة البقرة: الآية ٢٥٦ .

قال عبد الله: فيسرّك أن نساءك فعلن ذلك؟

قال أبو جعفر (صلى الله عليه وآله): وما ذكر النساء يا أنوك [1]؟ إن الذي أحلّها في كتابه وأباحها لعباده أغير منك وممن نهى عنها تكلّفاً، بل ويسرك أن بعض حرمك تحت حائك من حاكة يثرب نكاحاً؟

قال الليثي: لا.

قال (عليه السلام): فلِمَ تحرم ما أحل الله؟

قال: لا أحرم، ولكن الحائك ما هو لي بكفو.

قال (عليه السلام): فإن الله ارتضى عمله، ورغب فيه، وزوّجه حوراً، أفترغب عمن رغب الله فيه، وتستنكف ممن هو كفو لحور العين كبراً وعتواً؟

فضحك عبد الله وقال: ما أحسب صدوركم إلاّ منابت أسجار العلم، فصار لكم ثمره وللناس ورقه [2].

ومن وجهة نظر الحقوق الأساسية يحق للفرد أن يختار الدين دون أن يتعرض لضايقات أو أضرار في حياته الإجتماعية، وبعبارة أخرى فإن لكل مواطن يعيش في مجتمع ما حقوقاً أساسية، وهذه الحقوق لا تقسم في المجتمع على أساس ديني، بل يحصل عليها بانتمائه إلى مجتمع، وانتماؤه إلى دين غير الدين أو المذهب الرسمي للمجتمع لا يؤدي إلى حرمانه من حقوقه الأساسية.

وبرغم أن الحرية السياسية والمذهبية ليست سياسية بماهيتها، لكنها ترتبط برباط وثيق مع الحريات السياسية لتصبح في زمرتها.

ولا بأس بالتطرق إلى حرية العقيدة في ضوء الإعلان العالمي:

أوجب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بأن يكون لكل شخص حرية الدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنها والممارسة

---

(1) أنوك : أحمق .

(2) كشف الغمة : للأربلي .

وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة [1].

وقد أوضح العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية ممارسة حرية الدين والعقيدة بالضوابط الآتية:

١. لكل فرد الحق في حرية الدين، ويشمل هذا الحق حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره وفي أن يعبر منفرداً أو مع الآخرين بشكل علني عن ديانته أو عقيدته، سواء كان ذلك عن طريق العبادة أم التقيد أو الممارسة أو التعليم.
٢. لا يجوز اخضاع أحد لإكراه من شأنه أن يعطل حريته في الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد التي يختارها.
٣. تخضع حرية الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.
٤. تتعهد الدول باحترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانونيين عند إمكان تطبيق ذلك في تأمين التعليم الديني أو الأخلاقي لأطفالهم تمشياً مع معتقداتهم الخاصة [2].

ويلاحظ أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ضمن لكل شخص الحق في حرية الدين الذي ينتمي إليه، ويحقّ لكل شخص أن يغير دينه إلى دين آخر بغضّ النظر عمّا إذا كان هذا الدين ديناً سماوياً أم وضعياً. ولم يقيد هذا الحق إلاّ في حدود السلامة والنظام العام والصحة العامة والأخلاق أو حقوق الآخرين. وهذا يعني، أن الشخص لا يستطيع أن يعتنق ديناً سماوياً أو وضعياً يتعارض مع قيم وأخلاق المجتمع أو يتعارض مع أحكام القانون.

---

(1) المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان .

(2) المادة (١٨) من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية .

ب: حرية الرأي والتعبير في الإسلام

أولى الإسلام (التفكير) الاهتمام الكبير، وقد وردت العديد من الآيات في التفكير، ومنها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً...﴾ [1].

وروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: (تفكر ساعة خير من عبادة سنة) [2].

وقال (صلى الله عليه وآله): (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فإنكم لن تقدروا قدره) [3].

وقد ضمن الإسلام حرية الفكر، ويرى أن التفكير هو النظر الفكري، والنظر ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول، فكل جيل يفكر في المشاهدات وفي التراث الذي ورثه من خلفه كي يضيف إلى معلوماته ومنتوجاته التي يملكها معلومات ومنتوجات جديدة. وقد أمر القرآن الكريم بالتفكير في آيات عديدة منها: قوله تعالى: ﴿... كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [4].

وقد وردت العديد من الآيات في القرآن الكريم تحترم جميعها حرية الفكر وتعرج على حجج السابقين واللاحقين وتضرب الأمثال من الأمم الغابرة وتاريخها وهو نهج يقر حرية التفكر في عقلية المسلم التي حرص الإسلام على أن تكون سبيل اقرار عقيدته في النفوس، وحث على التفكير الإيجابي وعدم الركون إلى التقليد.

وورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: (لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطّنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن

---

(1) سورة آل عمران: الآية ١٩١.

(2) العلامة المجلسي: بحار الأنوار/ ٦٨، ٣٢٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

(3) الغزالي: احياء علوم الدين /٥٢٨.

(4) سورة البقرة: الآيتان ٢١٩ و ٢٦٦.

تحسنوا وإن اساؤوا ان لا تظلموا) [1].

ويرى الفقه الإسلامي أن الفكر هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها، وهذا هو الذي يكشف عن فضيلة التفكير وأنه خير من الذكر والتذكر، لأن الفكر ذكر وزيادة، وذكر القلب خير من عمل الجوارح، بل شرف العمل لما فيه من الذكر، والتفكير أفضل من جملة الأعمال، والفكر قد يتعلق بالدين أو بغير الدين.

وهناك شواهد عديدة على احترام الإسلام لهذا الحق بصورة لم تألفها المجتمعات حتى الوقت الحاضر. فقد روي أن امرأة واسمها (خولة بنت ثعلبة) أو (خولة بنت خويلد) جاءت إلى النبي محمد (صلى الله عليه وآله) تشتكي زوجها أوس بن الصامت، فقد كانت حسنة الجسم، وقد رآها زوجها ساجدة في صلاتها فلما أكملت صلاتها أرادها زوجها فأبت عليه فغضب عليها، وكان امرأ فيه سرعة ولمم فقال لها: (أنت علي كظهر أمي)، ثم ندم على ما قال، وكان الظهار من طلاق أهل الجاهلية، فقال لها: ما أظنك إلا وقد حرمت علي، فقالت: لا تقل ذلك فأت رسول الله (صلى الله عليه وآله) فاسأله، فقال: إني أجدني أستحيي منه أن أسأله عن هذا، قالت: فدعني أسأله، فقال: سليه، فأتت النبي (صلى الله عليه وآله) وعائشة تغسل شق رأسه، فقالت: يا رسول الله إن زوجي أوس بن الصامت تزوجني وأنا شابة غانية ذات مال وأهل، حتى إذا أكل مالي وأفنى شبابي وتفرق أهلي وكبر سني ظاهر مني، وقد ندم، فهل من شئ تجمعني وإياه تنعشني به؟ فقال (صلى الله عليه وآله): ما أراكِ إلا حرمت عليه، فقالت: يا رسول الله والذي أنزل عليك الكتاب ما ذكر طلاقاً، وإنه أبو ولدي، وأحب الناس إلي، فقال (صلى الله عليه وآله): ما أراك إلا حرمتِ عليه، ولم أؤمر في شأنك بشئ، فجعلت تراجع رسول الله (صلى الله عليه وآله) وإذا قال لها رسول الله (صلى الله عليه وآله): حرمت عليه، هتفت وقالت: أشكوا إلى الله فاقتي

---

(1) محمد الريشهري: ميزان الحكمة/ ٣، ٢٦٢٠، دار الحديث.

وحاجتي وشدة حالي، اللهم فأنزل على لسان نبيك، وكان هذا أول ظهار في الإسلام، فقامت عائشة تغسل شق رأسه الآخر فقالت: انظر في أمري جعلني الله فداك يا نبي الله، فقالت عائشة: اقصري حديثك ومجادلتك، أما ترين وجه رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟ وكان (صلى الله عليه وآله) إذا نزل عليه الوحي أخذه مثل السبات، فلما قضي الوحي قال: ادعي زوجك فتلا عليه قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ❖ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُمْ مِن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ...﴾ [1] [2].

وهكذا نجد خولة لم تقتنع بالحكم بل أخذت تناقش النبي (صلى الله عليه وآله) بمنتهى الحرية.

ج: حرية التنظيم في الإسلام

لم تكن الأحزاب السياسية والنقابات معروفة في عهد الرسالة، وإنما كان المجتمع مقسماً على مجموعات دينية بعضها سماوية وبعضها وضعية، ومجموعات قبلية.

أما المجموعات القبلية فالمعروف أن المجتمع العربي في عهد الرسالة حتى يومنا هذا ينقسم على مجموعات قبلية وكل قبيلة تنقسم على عشائر والعشائر تنقسم على أفخاذ، والأفخاذ على بيوت وغالباً ما يطلق على البيوت عبارة (آل). وتعد القبيلة أصغر وحدة اجتماعية وسياسية في المجتمع العربي.

وبذلك فإن ما يتميز به المجتمع العربي قبل وبعد الإسلام هو أنه مجتمع قبلي ينتمي إلى أصول مشتركة موحدة.

كان المجتمع العربي قبل الإسلام موحداً من حيث الأصول والعادات والتقاليد، وكان هناك قانون عام يطلق عليه (العرف القبلي) يحكم جميع القبائل،

---

(1) سورة المجادلة: الآيتان ١ ـ ٢.

(2) العلامة المجلسي: بحار الأنوار/ ٢٢، ٥٨.

فكانت الحالة القبلية هي السائدة. فكل قبيلة تعد وحدة سياسية واجتماعية وقانونية متكاملة ومستقلة. فالتنظيم القبلي هو الحالة السياسية والتنظيمية في المجتمع العربي.

وعندما جاء الإسلام فإنه لم يحرم القبلية ولم يتعرض لها من الناحية السياسية إلاّ من حيث الولاء للإسلام.

أما من الناحية التنظيمية وكيفية اختيار شيخ القبيلة والولاء له إنما هي أمور لم يتعرض لها الإسلام فكل قبيلة تعمل بحسب العرف الذي كان يحكمها. إلاّ ما تعارض مع أحكام الدين.

وبذلك نقول إن الإسلام عرف التجمعات السياسية بصورة لم تعرفها المجتمعات المعاصرة. والشيء الذي يمكن أن نقوله: **إن التنظيم القبلي قبل وبعد الإسلام لكي يكون متماسكاً يتطلب منه أن يطبق أعلى مراحل الديمقراطية المعاصرة.**

فحاكم القبيلة هو شيخها، والأساس الذي يقوم عليه حكمه ليس الوراثة كما يتصور البعض، وإنما هو الاختيار الذي يكون انتخاباً أو إجماعاً من جميع أفراد القبيلة. وقد يحدث أن يكون شيخ القبيلة ابناً للسابق ولكن هذا لا يعد ابتعاداً عن التنظيم القبلي وإنما هو نتاج توافر الصفات المطلوبة بالإبن. ويرفض مثل هؤلاء أن يطلق عليهم بأن حكمهم جاء بالوراثة وينكرون هذا الاتهام، وإنما يدعون بأن قبيلتهم هي التي سوّدتهم عليها لصفاتهم الحميدة المطلوبة، وحدث أن أعطت القبيلة سيادتها لامرأة [1].

وبذلك يمكن القول بأن الإسلام عرف التنظيم السياسي.

وقد يرد على ذلك أن هذا التنظيم خاص بمجموعات تنتسب إلى أصول عرقية واحدة،

---

(1) راجع: الدكتور عبد الوهاب يحيى: العرب في العصور القديمة/٢٦٠، بيروت، ١٩٧٩.

ونرد على ذلك، إن المجتمع العربي غير منغلق على نفسه، بل يضم أفراداً من أعراق أخرى. وأكثر من ذلك فقد عرف النظام القبلي عند العرب أن القبيلة ملزمة بقبول حتى المجرمين الهاربين من قبائلهم عن طريق نظام يطلق عليه بالجوار أو الاستجارة وكثيراً ما نشبت الحروب بين القبائل العربية لأن احدى القبائل رفضت أن تسلم مستجيرها.

د: حماية الأقليات في الإسلام

على الرغم من أن الدولة الإسلامية قائمة على أساس ديني، إلاّ أن الأقليات تعدّ من مواطني الدولة الإسلامية، ولا توجد أقليات عرقية داخل الدولة الإسلامية، لأن الإسلام أقام المساواة بين القوميات المتعددة وقصد بالأقليات داخل الدولة الإسلامية الأشخاص من غير المسلمين ويطلق عليهم بالذميين، فإذا ما أسلم شخص منهم فإنه لا يعد من الأقليات.

ويتمتع غير المسلم بحريات متعددة، منها حرية ممارسة شعائره الدينية وتطبيق قوانينه الخاصة به.

وتؤلف الأقليات في الدولة الإسلامية المتعاقبة مجموعات اجتماعية مستقلة بناء على قواعد وقرارات يضعها الحاكم المسلم تجاههم وسمح لهم بالعيش مع المسلمين بسلام ووئام طالما أنهم يحترمون نظام الدولة الإسلامية.

وبناءً على ذلك، فإن الإسلام لا يعرف نظام الأقليات، وإنما يعرف نظاماً مقابلاً له يطلق عليه بنظام أهل الذمة، وهم الذين يقيمون فيه إقامة دائمة بموجب عهد تلتزم بمقتضاه الدولة الإسلامية حمايتهم لقاء التزامهم بأداء مبلغ من المال يفرض على الرؤوس يسمى (الجزية).

وعرف الذمي بأنه غير المسلم الذي يلتزم بأحكام الإسلام في المعاملات، أي يخضع لقانون الدولة الإسلامية في غير ما يتصل بالعقيدة.

٤: حق العمل في الإسلام

العمل في الإسلام حق وواجب وشرف، فالعمل واجب لقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [١]، وأيضاً لقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ [٢].

وقد حث الله تعالى المسلمين على العمل لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [٣].

والعمل شرف لقول النبي (صلى الله عليه وآله): (... وإن أطيب ما أكل أحدكم من كسبه) [٤].

وقد روي عن النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أنه قال: (من الذنوب ذنوب لا يكفرها إلاّ الهمّ بطلب المعيشة) [٥].

وقال (صلى الله عليه وآله): (إن الله يحب العبد يتخذ المهنة ليستغني بها عن الناس، ويبغض العبد الذي يتعلم العلم ويتخذه مهنة) [٦].

وقال (صلى الله عليه وآله): (إن الله تعالى يحب المؤمن المحترف) [٧].

وقال (صلى الله عليه وآله): (عليكم بالتجارة فإن فيها تسعة أعشار الرزق) [٨].

وقد اهتم الإسلام بالعمل اهتماماً كبيراً فقد وردت كلمة العمل (٣٥٦) مرة في القرآن الكريم. فالإنسان مكلف بسد حاجات نفسه عن طريق العمل والاكتساب

---

(1) سورة الكهف: الآية /٧ .

(2) سورة الملك: الآية /١٥ .

(3) سورة الجمعة: الآية /١٠ .

(4) ابن حزم: المحلى/ ٩، ١٦٣، تحقيق: الشيخ الأستاذ أحمد محمد شاكر.

(5) العلامة النراقي: جامع السعادات/ ٢، ١٠٨، دار النعمان للطباعة والنشر.

(6) الريشهري: التبليغ في الكتاب والسنة/ ٢٠٦، دار الحديث.

(7) الشيخ الكليني: الكافي/ ٥، ١١٣.

(8) الغزالي: احياء علوم الدين ٧٨/٣ .

وحرية التنقل سعياً للحصول على العمل.

وللإنسان الحق الكامل في اختيار العمل المناسب له. ولكن هذا الحق والحرية في الاختيار يجب أن لا يخلو من الضوابط. وقد نظم الإسلام عقد العمل بصورة دقيقة فحدد فيه حقوق العمل والتزاماته. ومن تلك الضوابط عدم التجاوز على حق الآخرين واستغلالهم. فلايستغل صاحب العمل العامل، ولا يقصر في إعطائه الأجر المناسب، وعدم تأخيره عليه. كما لا يجوز للعامل التقصير في عمله.

المحور الثاني

العولمة وحقوق الإنسان

في دراستنا هذه نحاول توضيح العلاقة بين ثقافة حقوق الإنسان وتعميقها، وبين تطبيقها وإمكانات ترجمة هذه المساهمة في الواقع العملي. فالعولمة أثارت الأسئلة حول أساليب تطبيق هذه الحقوق ومسؤولية المجتمع في حمايتها بعد أن أعلنت عالمية هذه الحقوق التي أصبحت مقياساً لشرعية نظم الحكم في العالم.

إن تأثير العولمة في حقوق الإنسان يتسم بالتعقيد والتناقض. فهناك كثير من التساؤلات التي تحتاج إلى إجابة، والتي منها، إلى متى سيبقى الأطار الأساسي لحقوق الإنسان في جانبه التطبيقي داخل سيادة الدولة؟ وما هي آثار ضعف أو نهاية الدولة في حماية هذه الحقوق؟ وما هي الآثار التي ستواجهها المنظومة الحقوقية والتوازن بين مختلف أنواع الحقوق؟

الواقع أن ظاهرة العولمة كما نشاهدها اليوم وكما بينا من قبل، ذات أبعاد متشعبة، وأغلب الظن أننا لم نحط بعدُ بملامحها ولا بما تخبئه من انعكاسات على مستقبل البشرية.

إن العولمة في أطارها النظري الذي يدعو إلى تزايد التبادل وتحقيق الاعتماد المتبادل وإدارة المصالح المشتركة للبشرية أصبحت ضرورة لا غنى عنها للتعامل مع كثير من قضايا حقوق الإنسان، حتى أن الحقوق السياسية والإقتصادية والثقافية أصبحت، من وجهة نظر العولمة، واجبة التطبيق وحقاً عالمياً على الحكومات إنجازه لتحظى برضا المجتمع الدولى.

ولكن العولمة في أطارها النظري شيء، والعولمة التي ظهرت وعرفناها على أرض الواقع شيء آخر. فهي اتجاه متعاظم نحو تخطي الحدود. ونحن نتعامل مع

هذا الجانب من العولمة بوصفه واقعاً نعيشه فهو غير خاضع للقبول أو الرفض، فليس أمامنا إلاّ القبول والتعامل مع واقع مقر أكبر من تحدينا له على المستوى الملموس والفعال. لكن علينا، أن نعرف كيف نتعامل معه لتكون أكثر إيجابية ومنفعة وتاثيراً متبادلاً في عالمنا.

إن التمعن في التحولات المعاصرة على المستوى الكوني يبين أنه برغم وجود اتجاهات غاية في التناقض، إلاّ أن هناك عالماً جديداً يجري صنعه تلعب التقنية الجديدة الدور المهم فيه. لذا إن أيديولوجيا العولمة تحاول استيعاب فكرة حقوق الإنسان في كل مكان.

إن حقوق الإنسان لا تتحقق ولا تتعزز بمجرد تطوير القواعد أو الإهتمام بوصفة فكرية أو أخلاقية جامدة والإعتماد عليها، بل تحتاج إلى حل إشكالية التنظيم المجتمعي على نحو يلغي الصراع والإستغلال وشمولي يضمن تكامل الحقوق السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية. فمواجهة هذه الإشكالية لا تتم بمجرد رفض الغرب. فإن العديد من الدراسات العلمية التي أنجزت في هذا المجال تؤكد لنا مدى خطورة هذه التطورات في تكوين الرؤى والتصورات ومواقف الأجيال الجديدة.

من هنا جاءت دراستنا لـ **(العولمة وحقوق الإنسان)** والمستوحاة من آراء **شيخنا وأستاذنا سماحة آية الله الشيخ مصطفى الهرندي (دام ظله)** لتكشف عن آثارها وتداعياتها على مفهوم حقوق الإنسان ولتبين على نحو حاسم أن اقتصاد السوق والليبرالية ليسا كافيين لتحقيق العدالة والمساواة. فثمة من يقول أن الحقوق طبيعية وثمة من يقول أن المجتمع هو الذي أوجدها. وقد تكفلت إجابات سماحته (دام ظله) في معالجة ما يدور من جدل في هذه القضية التي أصبحت مثار اهتمام العديد من الأوساط العلمية التي تهتم بهذا الجانب.

يقول أستاذنا الكبير آية الله الشيخ الهرندي (دام ظله):

الذي رجحنا احتماله في الفصل السابق **(العولمة والديمقراطية)** هو أن يتحول

الدستور إلى دستور دولة فدرالية تحكم العالم بأجمعه، وتتحول الدول الأعضاء في (جمعية أو مجلس الأمم) إلى ولايات تابعة لتلك الدولة العالمية.

لكن الكلام هنا، في مشروعية الدستور. فإن الدستور يمتلك شرعية عامة يتمكن عن طريقها من التحول إلى دستور عالمي، أو أن شرعيته شرعية خاصة لأنها تقوم على أصول مقبولة عند شريحة خاصة من المجتمع البشري.

إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ليس نظاماً قانونياً واحداً. بل هناك أنظمة ومواضيع ومواثيق متعددة لحقوق الإنسان. وكان أولها وأشهرها بين الدول هو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ الذي وقعت عليه جميع الدول الأعضاء في جمعية الأمم المتحدة باستثناء السعودية التي تحفظت عليه ـ فضلاً عن دولة أخرى ..

الإعلان الثاني: إعلان حماية حقوق الإنسان في نطاق مجلس أوربا وتمّ تدوينه عام ١٩٥٠م في روما.

الإعلان الثالث: الإتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان، تمّ تدوينها في ١٩٦٩م.

الإعلان الرابع: الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان وقد تم تدوينه باقتراح من الوحدة الأفريقية عام ١٩٧٩م.

الإعلان الخامس: مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي أعدّ في جامعة الدول العربية

الإعلان السادس: مشروع حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، وقد تمّ تدوينه عام ١٩٨٥م.

وهذه المواثيق المتعددة لحقوق الإنسان وغيرها كثير من المواثيق يتوقف تحولها وتحققها إلى دستور عالمي على إثبات شرعيتها بصورة مطلقة ليكون دستوراً مقبولاً لجميع دول العالم. من دون أن ننسى التزام الدول التي وقعت على إعلان روما والإتفاقية الأمريكية والدول الأوربية لأنها تلتزم بما تقره وتوقع عليه فيما ظلت الإعلانات العربية والأفريقية حبراً على ورق كما يقال ولا أهمية لها.

ونحن نعرف، أن البشرية لا تتفق لا على دين واحد ولا على عرف واحد ولا على قانون واحد. ودليلنا ما قلناه قبل قليل من التزام دول أوروبا بما تقره من قوانين وإعلانات وعهود واحتقارنا لما نقره ونوقعه ولانلتزم به. فإذا أردنا أن نحدد المجتمع البشري من منطلق الديانات والأعراف الإجتماعية، ومن منطلق المنظومات القانونية، فإننا سنواجه عقبات تتعلق بعشرات المنظومات القانونية المختلفة التي يرتبط اختلافها باختلاف العرف المشرّع للقانون أو باختلاف الدين المشرّع للقانون، أو باختلاف الآراء والاجتهادات الدخيلة في تشريع القانون، وكذلك باختلاف الجدية في الالتزام أو عدم الالتزام.

فإعلان حقوق الإنسان إنما يمكن تطبيقه على المجتمعات البشرية فيما إذا تمكنا من إرجاعها إلى أصول فكرية تشترك فيها البشرية عامة. لأن الإختلاف في الأصول والبنى الفكرية سيؤدي إلى الإختلاف في المنظومات القانونية والحقوق من دون شك وشبهة. فلا نتمكن من تعميم الحقوق على البشرية عامة إلاّ بعد إرجاع تلك الحقوق إلى أصول مشتركة تعترف بها جميع المجتمعات في العالم.

من هنا، تظهر المشكلة في (**ميثاق أو إعلان حقوق الإنسان**) لأن تلك المنظومة القانونية والحقوقية بنيت على أصول وأسس غربية. فالمدارس القانونية في الغرب تقوم على ثلاثة أسس وعلى مذاهب ثلاثة سواء أكانت هذه المذاهب تاريخية أم معاصرة.

الأول: مذهب القانون الطبيعي أو الغريزي، مع اختلافات كبيرة في تفسير الطبيعة والغريزة في هذا المذهب.

الثاني: مذهب القانون الوضعي، مع وجود مدارس متعددة في مذهب القانون الوضعي.

الثالث: مذهب القانون الإجتماعي، وفيه مدارس متعددة.

ولابأس في الإشارة على نحو موجز إلى كل واحد من هذه المذاهب **فنقول:**

مذهب القانون الطبيعي

إن فكرة مذهب القانون الطبيعي، تعني، وجود قواعد قانونية أسبق وأعلى من القانون الوضعي، خالدة وثابتة، وتصح في أي زمان ومكان. ومن هذا التحديد أو التعريف الأولي، يظهر أن ما يميز القانون الطبيعي هو الثنائية والموضوعية، فهو لا يدين بوجود لإرادة المشرع (الموضوعية) فضلاً عن قانون مستقل عن القانون الوضعي ويعلو عليه (الثنائية). لأنه يؤمن بأن هذه الحقوق طبيعية وليست مكتسبة وهي ملك الفرد وليست ملك دولة أو حكم أو أية جهة أخرى.

أما أساس فكرة القانون الطبيعي **فيرى الباحث أنها:**

كانت فكرة قديمة فعند الفقهاء الرومان، نرى الفقيه بول يقول إن: (مصطلح قانون يستعمل في معان عدة. ففي المعنى الأول، عندما نقول قانون، يعني ما هو جيد وعادل دائماً كما هو (القانون الطبيعي **Jus Natural**).

إلا أن الفقيه كايوس يقول إن: (كل الشعوب التي تحكمها القوانين والأعراف تستعين بجزء من قانونها وبجزء من قانون يشملهم كما يشمل كل البشر: لأن القانون الذي كونّه كل شعب بنفسه يصبح خاصاً به وتطلق عليه القانون المدني بالضبط لأنه خاص بالمدينة، بالعكس فإن القانون الذي أقامه العقل الطبيعي عند كل البشر هو أيضاً متبع عند كل الشعوب ويدعى قانون الشعوب **Jus Gentium** بالضبط لأن كل الشعوب تلجأ إليه).

حقيقة أن الفقهاء الرومان قد ميّزوا بين (قانون الشعوب **Jus Gentium** والقانون الطبيعي **Jus Natural**) إلا أن المعنى الذي كانوا يعطونه (للقانون الطبيعي)، يختلف عن المعنى المتعارف عليه. لنسمع ما يقوله بهذا الصدد الفقيه البيا: (القانون الطبيعي هو القانون الذي تعلمه الطبيعة لكل الحيوانات. (و) هذا القانون، في الواقع، ليس خاصاً بالجنس البشري: فهو يشمل كل الحيوانات التي تولد على الأرض أو في البحر وكذلك الطيور... فكل الكائنات الحيّة... تعرف هذا القانون (أما) قانون الشعوب فهو ذلك القانون الذي يستخدمه الجنس البشري: فمن السهل أن نرى بماذا يختلف عن القانون الطبيعي، لأن هذا الأخير

يعم كل الكائنات الحيّة بينما ذلك يخص الأفراد وحدهم).

وبناءً على ما تقدم، (يستنتج الباحث) إذ يظهر من هذا القول للفقيه البيا أن: (القانون الطبيعي) يراد به، في الحقيقة، قانون الظواهر الطبيعية، لا القانون المستمد من العقل الذي يحكم العلاقات البشرية.

وأما أساس القانون الطبيعي عند القديس توما الأكويني، فإنه يرى أن الإنسان يختلف عن الحيوان. فبينما يملك الحيوان الغريزة يملك الإنسان العقل... إلا أن الله هو العقل المطلق، والمطلق لا يمكن أن يدركه الإنسان... وبما أن العقل البشري لا يمكن أن يدرك العقل الإلهي (بل يتوقع اتجاهاته) فهو إذن، دون العقل الإلهي مرتبة. إلا أن العقل البشري هو عقل تأملي أولاً وهو عقل عملي ثانياً.

فهناك، إذن العقل الإلهي في القمة ومن بعده يأتي العقل التأملي وبعد ذلك العقل العملي.

ويرى القديس الأكويني أن القانون يجد أساسه في العقل .وبعد تفصيله للقانون وأن أساس القانون هو العقل نجده يميز بين ثلاثة أنواع من القوانين متدرجة بالشكل الآتي:

١. القانون الأزلي، وهو العقل الإلهي الذي يحكم العالم ولا يستطيع أحد أن يعرفه بكامله.
٢. القانون الطبيعي، وهو ما يستطيع البشر معرفته بوساطة العقل من القانون الإزلي.
٣. القانون البشري: الذي هو صنيعة الإنسان (القانون الوضعي) على أنه بلورة للقانون الطبيعي.

وأما كروسيوس فإنه يجد أن أساس القانون الطبيعي في الطبيعة البشرية التي تقضي بأن يعيش الإنسان وفقاً لغريزته الإجتماعية في مجتمع هادئ ومنظّم. (أم القانون الطبيعي، يقول كروسيوس، هي الطبيعة نفسها التي تحملنا على الرغبة في

إقامة العلاقة مع أقراننا، بالرغم من أننا لا نحتاج إلى شيء).

وبناءً على ذلك، فإن الطبيعة البشرية عند كروسيوس هي مصدر القانون الطبيعي أو أساسه.

ويمكننا أن نحدد معلم الاتفاق بين كروسيوس والقديس الأكويني. فإن القانون الطبيعي عندهما يعلو على القانون الوضعي، بل أن الأخير يستمد صحته من الأول. إلا أن كروسيوس يميز بوضوح بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي. فبينما يستمد القانون الوضعي وجوده من سلطان الحكام (فهو ليس إلا أمراً يصحبه جزاء)، نرى أن القانون الطبيعي يستمد وجوده من سلطان العقل.

ولما كان أساس القانون الطبيعي هو العقل المحض، فإن ذلك سيترك أثره في الطريقة التي تعرف بها قواعد هذا القانون. فبالنسبة لكروسيوس توجد طريقتان لمعرفة قواعد القانون الطبيعي:

الأولى: الطريقة الاستنباطية (أو طريقة الحكم المسبّق **A Priori**) التي تقوم على التدليل العقلي الذي يستنبط من الطبيعة البشرية قواعد القانون الطبيعي.

الثانية: الطريقة الاستقرائية (أو طريقة الحكم اللائق **A Posteriori**) التي تستقرئ من تطبيقات الشعوب القواعد التي يمكن عدّها طبيعة لأنها تعبر عن مبدأ الغريزة الإجتماعية بأعلى صورة.

ويفضل كروسيوس الطريقة الاستنباطية (الأولى) لأن القانون الطبيعي يملك قيمة ذاتية.

ثم أن هناك مفهومين للقانون الطبيعي:

الأول: المفهوم التقليدي

الثاني: المفهوم الحديث

أما الأول: المفهوم التقليدي للقانون الطبيعي

فإن دعاة المفهوم التقليدي يرون أن قواعد القانون الطبيعي هي قوانين طبيعية لكنها تحكم تصرفات الأفراد في المجتمع. أي أنها قواعد قانونية. ولكن في هذا

القول خلط بين ما هو كائن وما يجب أن يكون؟ فالطبيعة (وبالتالي قوانينها) هي مجموعة ظواهر أو وقائع مرتبطة فيما بينها برابطة السبب والنتيجة، أي يحكمها قانون السببية. أما القواعد القانونية فتتضمن ما يجب أن يكون عليه التصرف البشري أو سلوك الأفراد في المجتمع، فهي **قواعد وضعية**، أي وضعتها إرادة بشرية أرادت أن تحدد السلوك البشري باتجاه معين...

إن هناك، كما يقول الباحث، جملة من التناقضات لفكرة القانون الطبيعي يمكن مراجعتها، ولا يهمنا في هذا البحث ذكرها وتفصيل القول فيها لأنها خارجة عن محل بحثنا.

وأما الثاني: المفهوم الحديث للقانون الطبيعي

فيقول الباحث الكريم، وأمام التناقضات التي وقع فيها مذهب القانون الطبيعي بمفهومه التقليدي، فإن بعض الفقهاء في القرن العشرين حاولوا تجاوز هذه التناقضات، وخيّل لهم أن ذلك غير ممكن إلا بإعادة النظر في المفهوم التقليدي للقانون الطبيعي، فكانت (حركة إحياء أو بعث القانون الطبيعي) التي يمكن عدّها مفهوماً حديثاً للقانون الطبيعي.

١. في المحاولة الأولى يؤكد على القانون الوضعي بوصفه المنطلق والأساس للقانون الطبيعي، فيكون القانون الطبيعي جزءاً أساسياً من القانون الوضعي. وعليه، سيكون اشتقاق القانون الطبيعي من القانون الوضعي أي من مجموعة القواعد التي تحكم وتنظّم التصرفات البشرية. وسيتم هذا الاشتقاق عن طريق العقل.

وفي هذه المحاولة جملة من المؤاخذات لذا كانت المحاولة الثانية.

٢. إن المحاولة الثانية لإحياء القانون الطبيعي كانت أقرب إلى منطق مذهب القانون الطبيعي وأكثر تمشياً مع منطلقاته. فبالنسبة لها أن القانون الطبيعي ذو وجود مستقل (موضوعي) عن القانون الوضعي **وذو مضمون محدد**. فالقانون الطبيعي لن يكون إلا مجموعة (مبادئ عليا لا يمكن المساس بها)

يفرضها العقل. فيسترجع القانون الطبيعي، في هذا المنظار للأمور، علويته التقليدية ومهمته الخالدة التي تتضمن رقابته على القانون الوضعي.

وعلى هذه المحاولة "كما يرى الباحث" أيضاً مؤاخذات عدّة تذكر في محلها.

٣. وأمام هذه المؤاخذات والانتقادات التي توجه إلى القانون الطبيعي بوصفه ذا مضمون ثابت ومساو دائما لنفسه في الزمان والمكان حاول الفقيه الألماني (رودولف ستاملر) أن يعطي مفهوماً جديداً للقانون الطبيعي.

فبالنسبة له فإن القانون الطبيعي هو: (القانون العادل) أي القانون الذي يحقق مثلاً اجتماعياً. اي يشمل الجميع ويصبح قدوة للعدالة ومساواة الجميع أمام هذا القانون. وعليه فإن المضمون الجديد للقانون الطبيعي سيكون مضموناً متغيراً ولذلك أطلق على محاولة ستالمر في إحياء القانون الطبيعي اسم (القانون الطبيعي ذو المضمون المتغير).

وأجد أن ما ذكرناه، عن القانون الطبيعي بهذا الشكل الموجز كفاية لبحثنا حين أردنا بذلك إعطاء صورة واضحة عن معنى القانون الطبيعي. وهناك تفصيلات كثيرة يمكن مراجعتها لمن أراد المزيد.

مذهب القانون الوضعي

إن ما يميز القانون الوضعي هو إنه من وضع إرادة بشرية حاكمة [1]، كما أنه يؤلف نظاماً منطقياً مغلقاً. فالحلول القانونية لا تكون خارجة عن النظام القانوني من قيم أخلاقية، وإنما تستمد من القواعد القانونية الوضعية فقط. من هنا جاء الفصل بين القانون والأخلاق. فالوضعية القانونية بوصفها طريقة أو منهجاً قديمة جداً. أما مذهباً فإنها مدينة إلى الفلسفة الوضعية التي سادت في القرن التاسع

---

(1) تحمل فكرة القانون الوضعي أو الطبيعي تناقضاً، فلكي يتحقق القانون لابد من وجود سلطة، والسلطة تفترض وجود مجتمع والسلطة والمجتمع يفترضان وجود دولة .

عشر في أوربا ولاسيما فرنسا.

وهنا، ينبغي علينا التفريق بين الوضعية القانونية طريقة، والوضعية القانونية موقفاً أو نظرية .فشراح القانون يمارسون الوضعية سواء علموا بذلك أم لم يعلموا.

والفلسفة الوضعية تسعى إلى بلوغ الحقيقة عن طريق الملاحظة والاستقراء.

وقد لعب الفيلسوف الفرنسي كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) دوراً مهماً في بناء هذه الفلسفة، وذلك عند دراسته للتفكير البشري وتقسيمه للمراحل التي يمر بها وهي:

١: المرحلة اللاهوتية.

٢: المرحلة الميتافيزيقية.

٣: المرحلة الوضعية.

فالإنسانية سيطر عليها التفكير اللاهوتي وبعد تجاوزها المرحلة الميتافيزيقية، تركت الفلسفة الوضعية أثرها في دراسة القانون بعد تقدم العلوم الطبيعية. وبعيداً عن الاعتبارات الميتافيزيقية فقد درست الظواهر الطبيعية الملموسة التي تقرر وجودها في الزمان والمكان. وهكذا دخلت دراسة القانون بروح علمية مجردة عن التفسير الميتافيزيقي.

ولا يمكننا الاقتصار على الجانب الفكري والنظري فحسب عند حديثنا عن النشأة. بل لابد من ملاحظة الجوانب التاريخية والسياسية. فالقانون المدني الفرنسي اقتصر على شرح القوانين في عصر نابليون. ومن هنا تولدت فكرة عبادة النص عند البرجوازية التي وجدت في هذه القوانين ضماناً لحفظ مصالحها، وأن القانون إنما يتمثل بالقانون الوضعي، وأن ما عداه ليس بقانون. وقد اختلف التنظير لهذه المقولة تبعاً لاختلاف الزمان والمكان وتبعا لتغير المصالح والفئات الإجتماعية التي تمثل هذه المصالح.

فالحديث عن التسلسل التاريخي للفلسفة الوضعية يجرنا إلى الحديث عن مظاهر القانون الوضعي. ذلك بأن دراسة القانوني تنحصر في دراسة النصوص

التشريعية.فالفقيه البلجيكي لورا يقول: (إن التقنينات لم تدع شيئاً لتحكم المفسر بعد اليوم. فإن القانون قد دوّن في نصوص رسمية. لكن لكي تقدم التقنيات هذه المزية، يجب على الفقهاء والقضاة أن يقبلوا وضعهم الجديد. فلن يكون التشريع بعد الآن من قبلهم، فبصنعهم القانون سينتزع الفقهاء والقضاة من دون وجه حق السلطة من أولئك الذين أولتهم الأمة صاحبة السيادة هذه المهمة).

إلاّ أننا لا يمكننا الأخذ بهكذا مظهر، فهو مبالغ فيه. أعني الاقتصار على النص نظراً للتطور الحاصل في الظروف الإجتماعية والإقتصادية. لذا برز اتجاه آخر يدعو إلى الأخذ بنيّة واضع النص القانوني والأخذ بروح التشريع لا بحرفيته. وهذا المظهر اعتمد على النصوص أساساً لدراسة القانون.

وهناك اتجاه آخر تمثل فيما كتبه الفقيه الانكليزي (أوستن) الذي عرّف القانون بأنه: (إرادة خلقها أو تبناها صاحب السلطان في الدولة، تتعلق بالسلوك الذي يجب اتباعه في حالة معينة من قبل شخص معين أو فئة معينة من الأشخاص).

فالقانون بالنسبة لهذا الإتجاه الذي يمثله اوستن هو قاعدة وضعت لأن تحكم كائناً عاقلاً من قبل كائن عاقل يملك سلطة عليه. لكن القانون هنا لا يعرف ما إذا كان مستمداً من تفويض لكي يكون شرعياً وعادلاً أم من سلطان تغلب على السلطة فأصدر قوانينه التعسفية.

يتضح من هذه المقولة إن القانون هو الأمر الصادر عن صاحب السلطة إلى أفراد المجتمع. وهذا الأمر لا يأخذ صفة القاعدة القانونية إلاّ إذا ارتبط بجزاء يوقع الطرف الذي لا ينفذه بأذى. وعليه، فإن القانون الوضعي لا يعطي أية قيمة للقانون الطبيعي فضلاً عن أنه يفصل بين القانون والأخلاق. بيد أن القانون الوضعي لا يخلو من ثغرات، إن لم يكن من تناقضات. فالقانون الوضعي لا يوضح العلاقة بين عالم القانون وعالم الوقائع. فهو لا يبين لنا نشأة الظواهر القانونية وكيفية تمييزها من الظواهر اللاقانونية، فهو نظام مغلق يكتفي في حل مشاكله ذاتياً من دون الاستعانة بأي شيء خارج هذا العالم المغلق. فالدولة لا

يمكن أن تكون شخصاً قانونياً، بل مجرد تمييز بين حكام ومحكومين. أي ظاهرة تاريخية أو ظاهرة قوة. والدولة التي هي سبب القانون يجب أن تكون مسببة بالقانون أيضاً.

وبناءً على ذلك ليس على القانوني أن يبحث في أساس الدولة، وإنما عليه أن يهتم بالدولة بعد أن تكون قد تكوّنت. فالإخلاص للدولة والتعلق بها يجعلنا نقبل الدستور أساساً للنظام القانوني. لكن الاخلاص للدولة يجب أن يكون عن رضا مواطنيها ومجتمعها المدني لا عن قهر وإرغام.

مذهب القانون الإجتماعي

وهو المذهب الذي يؤكد أن أساس القانون هو المجتمع. وبناء على ذلك فإن القانون ليس بمدين إلى إرادة المشرع أو العقل ،وإنما هو وليد الحياة الجماعية المشتركة وما تتطلبه من ضرورات. فلكل فئة اجتماعية قانونها الخاص بها. ولم تتبلور هذه الرؤية للقانون الإجتماعي إلاّ بعد نشأة علم الإجتماع وتطوره. فعلينا دراسة الوقائع الإجتماعية من الناحية العلمية من خلال اعتباراتها الفلسفية والأخلاقية والأحكام القيمية لها.

وقد ذهب أصحاب هذه الرؤية إلى أن المجتمعات التي لم تستطع أن تنظم نفسها حين سادتها الفوضى، انتهى بها الأمر إلى الزوال. فمقتضيات وجود المجتمع وضرورة تطوره هي التي أملت وجود القانون نتيجة لذلك. وهذا يتناسب مع أهمية المجتمع المدني ودوره وتفويضه للسلطة لكي تصدر القوانين التي تحمي حقوقهم.

وبطبيعة الحال، فإن فهم مقدمات النظرية الإجتماعية يدعونا للتساؤل عن شخصياتنا بشراً، فلماذا ينحرف بعض الأفراد عن القوانين والأحكام الإجتماعية بينما يطيع بعضهم الآخر تلك القوانين والأحكام؟

ولماذا يتمسك بعضهم بالدين وعقائده والتزاماته الأخلاقية ويحيد بعضهم

الآخر عنها؟

ولماذا يثري بعض الأفراد ويحكم، ويعيش بعضهم الآخر حياة الفقر والذل والخضوع؟

ولماذا توجد بعض المجتمعات تحت راية واحدة وقائد واحد ويتفكك بعضهم الآخر إلى مجاميع متناحرة يقاتل بعضها بعضاً؟

إن دراسة الوقائع الإجتماعية كانت الطريقة الإستنباطية المبنية على الأحكام المسبقة، وهي تقوم على (أحكام الحقيقة) التي تحدد قيمة الأشياء ومسيرة الحوادث.

إن محاولة دراسة الوقائع الإجتماعية، التي قدمها أرسطو وابن خلدون وميكافيلي مثلاً تدلنا على أنها اختلطت فيها أحكام الحقيقة بالأحكام القيمية.

وقد برز علم الإجتماع في أوروبا علماً مستقلاً في المراحل الأولى عندما تعرضت تلك المجتمعات إلى انفجار مفاجئ فيما يخص التغيير الإجتماعي وبروز مشاكل اجتماعية لم يسبق لها مثيل. فوُلد عندها علم الإجتماع محاولةً لفهم التحولات الصناعية التي أصبحت تهدد استقرار المجتمع الغربي وثباته.

ولم يشأ علماء الإجتماع المتقدمون في الغرب أمثال أوغست كونت، وهربرت سبنسر، وإميلي ديركهايم، وماكس فيبر ،والعلماء المتأخرون أمثال تالكوت بارسنز، وسي رايت ميلز، وروبرت ميرتون، وبيتر بيركر أن يصبوا جل اهتمامهم على دراسة القوى التي تمسك النظام الإجتماعي وتوحده والقوى المضادة التي تحاول تجزئة ذلك النظام.

من هنا، كانت بداية الإنطلاق في تكوين المدرسة السوسيولوجية التي اهتمت بدراسة الوقائع أو الظواهر الإجتماعية ومنها القانون وفقاً للطريقة التجريبية. فالوقائع الإجتماعية عند دركهايم هي أساليب تصرف وتفكير وإحساس توجد خارج المشاعر الفردية. وعليه، فإن الطريقة التي يجب أن تتبع في دراسة الوقائع الإجتماعية هي الطريقة الاستقرائية التي تقوم على الملاحظة المباشرة.

والإنسان لا يستطيع العيش خارج المجتمع، ومن يعش أو يمكن أن يعيش خارج المجتمع فهو إمّا أن يكون وحشاً أو إلهاً على حد تعبير أرسطو، أي شيئاً ما أقل أو أكثر من الإنسان. وفي مثل هذه النظرة للأمور فإن القانون إنما يكون نتيجة لتدخل المجتمع بغية حماية وجوده وتطوره.

فالمجتمعات قد منعت السرقة والسلب مثلاً، لأن ذلك يسبب اضطراباً في حياة الجماعة ويعيق تطورها، بل يجعل وجودها في خطر، ونتيجة لهذا نشأ القانون فنظم التملك وحقوق الملكية فالقانون إذن قانون موضوعي فرضته متطلبات التضامن الإجتماعي.

فالعالم الإجتماعي هربرت سبنسر (ت١٩٠٣م) صاغ افتراضاً يفسر مشاكل المجتمع والتغير الذي يحصل في سلوك الأفراد وزعم بأن المجتمع يشتمل على أعضاء أو أنظمة اجتماعية كالإقتصاد والسياسة تشابه أعضاء الإنسان كالقلب والرئتين كلها تعمل بانتظام من أجل التوافق والتنسيق الإجتماعي والتطور. إلاّ أن فيلسوفاً ألمانياً هو كارل ماركس (ت١٨٨٣م) رأى أن مهمة الفيلسوف لا تقتصر على وصف العالم الخارجي بل تقتضي تغييره بالقوة إن أمكن، فماركس رأى حتمية الصراع الإجتماعي وحتمية الثورة ضد الرأسمالية الظالمة.. ولكن ذلك لم يثن عالم الإجتماع الفرنسي (اميلي ديركهايم) (ت١٩١٧م) من معارضة ما جاء به كارل ماركس كلياً فادعى بأن المشكلة الإجتماعية هي مشكلة النظام الإجتماعي وما يمثله من أفراد، فـ (ديركهايم) آمن بالجوانب الإيجابية للنظام الإجتماعي على خلاف ماركس الذي آمن بالصراع والجوانب السلبية.

إن هذا التباين في الأفكار الغربية جعل علم الإجتماع، رغم أهميته والإعجاب الواسع به، يولد من دون رعاية نظرية اجتماعية ثابتة تهتم بشؤونه النظرية وترشده إلى الوصول نحو أهدافه العليا في فهم المجتمع الإنساني وتسويغ سلوك الأفراد على الصعيدين الأخلاقي والديني. ومما زاد الطين بلّة أن علم الإجتماع أخذ ينمو ويتطور نحو ترشيد المجتمع بافتراض أن له القابلية على تقديم نظرية

اجتماعية من خلال الاستقراءات التي كان يستقرؤها وتلك الاستقراءات إنما جاءت نتيجة من نتائج دراسة الاحصائيات والأرقام المتوفرة حول المشاكل الإجتماعية.

إلاّ أن هذا المنحى كان قد فتح الباب واسعاً للإضطراب الفكري والرمادية الفلسفية بين النظرية وعلم الإجتماع. فالنظرية هي قطعة من أفكار مترابطة شاملة لها معانٍ تفسر العلاقة الداخلية بين تلك الأفكار. فإذا قلت بأن النظرية الإجتماعية في الإسلام تهتم بالأسرة، فإنك تعني أنّ الإسلام جاء بأفكار إلزامية جديدة حول الزواج والطلاق والنفقة الشرعية والولاية الشرعية والقيمومة والتمكين والإرث والوصية، وهذه الأفكار ليست نتيجة عمليات استقرائية، بل أنها نصوص شرعية واقعية تلزم جميع الأفراد بتطبيقها.

فالوصية الشرعية قد لا يفهمها الفرد بشكل متكامل ما لم يفهم نظرية الإسلام في انتقال الثروة الإجتماعية بين الأجيال وحرمة تكديسها وحرمان الجيل الجديد من الإستفادة منها، والقيمومة قد لا تفهم بصورتها الواقعية ما لم تفهم نظرية الإسلام في طبيعة الفوارق الفسلجية بين الذكر والأنثى، ودور تلك الفوارق في تحديد الوظيفة الإجتماعية للفرد، وهكذا بقية المواضيع الشرعية الخاصة بالأسرة فالنظرية الإجتماعية الدينية تقدم شيئين:

الأول: إنها تعطي للأوامر الشرعية معاني إضافية نفهمها ونستوعبها.

الثاني: إنها تجعل استقرار النظام الإجتماعي قضية شرطية إلزامية، بمعنى أنها تضع الأفراد جميعاً أمام مسؤولياتهم الأخلاقية والشرعية في تطبيق تلك الالتزامات من أجل أن يعيشوا في مجتمع مستقر يوفر لهم حرياتهم ويضمن لهم حقوقهم المادية والمعنوية [1].

---

(1) للإطلاع وللمزيد على المذاهب الثلاث راجع: الدكتور منذر الشاوي: مذاهب القانون، بغداد - ١٩٨٦.

ومن استعراضنا للمذاهب القانونية الثلاثة نجد أن العنصر المشترك بين هذه المذاهب هو أن البنى الأساسية للقانون وللحق في الفقه الغربي تكونت إنسانياً. فالغريزة والطبيعة هي التي تصنع الحق، العناصر الواقعة للقانون والمساهمة في صياغته وكتابته هي التي تضع الحدود الأساسية للحق.

فالحق فعل بشري في مذهب القانون الوضعي، وهو على وفق المذهب الثالث يعد إنتاجاً بشرياً إنسانياً. فإن المجتمع الذي يتركب من أشخاص حقيقيين وحقوقيين هو الذي يصنع الحق، وهو الذي يحدد معالم الحق، وهو الذي يؤسس المنظومة الكبيرة للحقوق. فمن هنا، كان الحق في إعلان حقوق الإنسان مبنياً على نظريات ومذاهب إنسانية محضة. ويكون الحق مقبولاً ومشروعاً في الأنظمة التي تعتقد بصحة إنسانية الحق وبشرية الوضع لكي يكون الإنسان هو المشرع والواضع. فما دوّن وسجل في إعلان حقوق الإنسان يتناسب ويتفاعل ويثبت مشروعيته في المجتمعات التي تعتقد ببشرية الحق، تعتقد بأن الإنسان هو المشرّع والمقنن وهو الذي يمتلك صلاحية التشريع والوضع.

أما المذاهب والأديان أو المجتمعات فإنها تعتقد بأن الحق ليس فعلاً بشرياً وإنما هو فعل إلهي.. **ويعتقد استاذنا آية الله الشيخ الهرندي (دام ظله)**، أن كل الأديان السماوية تتفق في هذه النقطة وأن الحق والقانون ليسا فعلين بشريين وإنما هما فعلان إلهيان يتم تشريعهما من الله تبارك وتعالى ويأخذان شرعيتهما من الله تبارك وتعالى.

فالأديان السماوية تتفق على أن القانون والحق شرع إلهي لا يتمكن الإنسان من التدخل فيه إلاّ في حدود الصلاحيات الإلهية التي تعطى لبعض النخبة من البشرية كالأنبياء والأئمة (عليهم السلام).

فحينئذٍ : نحن أمام مدرستين فكريتين:

المدرسة الأولى: هي التي تعتقد بأن النظام التشريعي والقانوني هو فعل إنساني.

المدرسة الثانية: التي تعتقد بأن النظام التشريعي والقانوني فعل إلهي.

وعليه، كيف يمكن أن يتحول إعلان حقوق الإنسان الذي أسس في ضوء الأسس المعترف بها في المدرسة الأولى إلى نظام عالمي وحقوقي يُشرّع على جميع المجتمعات البشرية، لأن كثيراً من المجتمعات البشرية تختلف مع البنى الأساسية التي شيد عليها إعلان حقوق الإنسان في ضوء المدرسة الأولى.

فما سمي بحقوق الإنسان كما يراه **أستاذنا (دام ظله)** مغالطة كبيرة، لأن الحق إنما يصبح نافذاً فيما إذا اعترف الإنسان أو المجتمع بمشروعيته. ونحن بعدما اختلفنا مع الغرب في الأسس والبنى الأساسية التي تعتمد عليها شرعية القانون، كيف نتمكن من الخضوع إلى **(إعلان حقوق الإنسان)** مع أن البنى الأساسية التي يقوم عليها الحق والقانون عندنا تختلف عن البنى الأساسية التي يبنى عليها الحق والقانون في النظام الفكري الغربي.؟

فمن هنا، إذا أردنا أن ندون إعلاناً عاماً لحقوق الإنسان تلتزم به المجتمعات البشرية لابد من إشراك عامة الأديان والأعراف والمؤسسات الفكرية والمدارس القانونية في كتابة دستور يتطابق مع كل تلك المدارس والمؤسسات والمنظمات الفكرية.

ولاشك في أن الصدام بين إنسانية الوضع وإلهيته ليس صداماً مطلقاً أو على نحو التعارض الكلي، لوجود عناصر مشتركة بين المذهب الإنساني في القانون والمذهب الإلهي في القانون. فالملكية مثلاً، حق مشترك تعترف بها الأديان السماوية وتعترف بها المدارس البشرية في القانون. وهكذا الزواج فإنه حق مشترك. وكذا معاملات الحقوق والعقود المشتركة بين النظامين (النظام الإلهي والنظام الإنساني). وهكذا مجموعة كبيرة من الحقوق تعد حقوقاً مشتركة. وكذلك القتل والسرقة يعدان جريمتين يدان من يرتكبهما ويقع تحت طائلة العقاب لان القتل حرام والسرقة كذلك فهما جريمتان تشارك القوانين كلها في إدانتهما. وقد يكون سبب الإشتراك أي ما يسمى بالمذهب الطبيعي هو أيضاً بقية باقية من

الأديان والمذاهب القديمة التي لا يوجد لها أثر في المجتمعات البشرية المعاصرة.

أو أن ما يسمى بالقانون الوضعي أيضاً تركة من الأديان السابقة التي وجدت واندثرت وبقيت بعض آثارها القانونية في دائرة المجتمعات البشرية.

وهكذا المذاهب الإجتماعية أيضاً امتداد لأديان سابقة ولمذاهب بائدة اندثرت، لكن بقيت آثار بصماتها القانونية والخفية موجودة في المجتمعات البشرية.

فهناك عناصر مشتركة بين جميع المذاهب والمدارس القانونية وبين المذهب الإنساني والمذهب الإلهي. بأن المذهب الإنساني مرتبط بالمذهب الإلهي **بطريقين:**

الطريق الأول: الفعل المشترك بين المذاهب الإنسانية والمذاهب الإلهية، فإن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، وكل ما حكم به الشرع حكم به العقل.

الطريق الثاني: أن المجتمعات البشرية مرت بأديان ومذاهب وتلك الأديان والمذاهب صاغت منظومة قانونية، وأوجدت مجتمعاً بشرياً خاصاً واندثرت تلك الأديان والمذاهب لكن بقيت تركاتها القانونية موجودة من حيث انعدام تلك الأصول الدينية والفكرية وزوالها بصورة تامة في بعض المجتمعات المتدينة سابقاً سمي القانون بـ (القانون الطبيعي أو الوضعي أو الإجتماعي) مع أنه في حقيقته وفي بعض الحقوق والأصول القانونية كان ذا أصول وحقوق إلهية.

هنا إذا أردنا أن نضع دستوراً أساسياً لمرحلة العولمة، وما سميناه بالفدرالية البشرية، فلابد لنا من أن نؤسس **(جمعية عامة)** تشترك فيها جميع المجتمعات البشرية المختلفة، ويطلب من كل مجتمع إرسال نواب عنه للمشاركة في ذلك المجلس الذي يضع الدستور الأساسي للفدرالية العالمية أو **(الإمبراطورية العالمية)**.

والتشكيلة التي ترسلها **يجب أن تتألف من صنفين:**

الأول: المتخصصون في القانون

الثاني: رجال الدين الذين يفهمون القانون والحق الديني، ويعدون من المتخصصين في مجال الدين.

وعندما يجتمع الصنفان في تلك الجمعية التي تحاول أن تدوّن دستوراً أساسياً

عالمياً للإمبراطورية العالمية الجديدة، تعرض القوانين والحقوق في تلك الجمعية كما هو متعارف في المجالس النيابية أو في هيأة الأمم المتحدة، ويدرس الحق والقانون دراسة دقيقة وتسهم في بحث القانون والحق كل الأديان والمذاهب والمدارس الفكرية المشاركة في تلك الجمعية. وبعد الاتفاق على ذلك الأصل والقانون يتحقق توافق بين المذاهب الإنسانية والمذاهب الإلهية وفي ضوء ذلك يتحول إلى مادة عن (**إعلان حقوق الإنسان**) المطلق، لأن ما سمّي بحقوق الإنسان ونسب إلى العالمية من دون دقة وعمق لا يعد حقاً إنسانياً معولماً وإنما هو حق إنساني قائم على المدرسة الفكرية للغرب، بينما الغرب جزء من المجتمع العالمي الكبير فهو حق عالمي غربي حمّل على المجتمعات البشرية من دون أن يكون لها دور في صياغته وإقراره.

من هنا، فإن كثيراً من الدول الإسلامية والعربية، وحتى الهندوسية والبوذية، لم توافق على إعلان حقوق الإنسان بصورة مطلقة. فإذا أردنا عولته (**حقوق الإنسان العالمية**) وهي نوع من العولمة يجب إشراك جميع المذاهب والأديان والمجتمعات والمدارس الفكرية في جمعية عامة تكتب حقوق الإنسان من جديد وتوقع عليها جميع الدول ليتحول إلى دستور أساسي للفدرالية المرتقبة في العالم (**الإمبراطورية العالمية**). ثم بعد ذلك، يأتي الحق لكل دولة وقطر ومجتمع في أن يدوّن قانونه الخاص في ضوء معتقداته ومذهبه ودينه وانتماءاته الفكرية وفي ضوء العمق الذي يعتقد به لتتحول المنظومة الثانية إلى منظومة حقوقية خاصة لولاية معينة في الفدرالية العالمية.

وخلاصة ما تقدم:

إذا أردنا أن نتخلص من المشاكل الموجودة في العالم ،وأن نتمكن من إلزام البشرية على نحو مطلق بقانون واحد وبنظام حقوقي واحد، فلابد من إشراك الأعراف والمجتمعات والمذاهب والأديان والمدارس الفكرية كافة في كتابة ما يسمى

بـ (إعلان حقوق الإنسان). أو (قانون حقوق الإنسان) ليثبت شرعيته ويضمن شرعيته في المجتمعات البشرية كافة. وأما إذا سرنا على الطريقة التي سرنا عليها منذ ١٩٤٨م إلى يومنا هذا ولم نتمكن من إقناع جميع الشعوب بالالتزام بما يسمى بـ (إعلان حقوق الإنسان) فستبقى المشكلة قائمة تمنع من الوصول إلى الأهداف المشتركة بين جميع المجتمعات الإنسانية.

فإذا أردنا أن نحقق إمبراطورية عالمية ودولة عالمية وأن نحول المؤسسات السياسية الموجودة إلى مؤسسات معولمة فيجب علينا أن نتحرك أولاً لكتابة دستور يتوافق مع جميع الأديان والمذاهب والمدارس الفكرية، وإلاّ فستبقى الحركة غير نافذة وستلقى مقاومة شديدة من الأمم والمجتمعات والمذاهب التي لم تشترك في كتابة حقوق الإنسان.

الفصـل الثالث

الخطاب الإسلامي بين العولمة والديمقراطية

توطئة

موائمة الخطاب الإسلامي بين العولمة والديمقراطية

توطئة:

لما اتضح لنا أن العالم المعاصر يرتكز على العولمة والديمقراطية وحقوق الإنسان، وشرحنا، قدر الإمكان جوهر كلٍ منها، ومحتواه وبيّنا بعض الإشارات في الفكر الديني والخطاب الإسلامي تجاهها، وشرحنا مفصلاً مفاهيم حقوق الانسان وقيمه في الإسلام وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصبح معتمداً لقياس حقوق الإنسان عالمياً فإننا نسعى الآن إلى إلقاء الضوء على إمكانية موائمة الخطاب الإسلامي بين العولمة والديمقراطية.

موائمة الخطاب الإسلامي بين العولمة والديمقراطية

الموائمة بين الخطاب الإسلامي ومفهومي العولمة والديمقراطية ليس شيئاً سهلاً بل ربما يعدّ عملاً يتصادم مع فهم عامة الباحثين لهذه الأمور. فالرأي السائد بين غالب الباحثين هو أن هناك تصادماً واضحاً بين الخطاب الإسلامي بما يتضمنه من أحكام وتشريعات، والديمقراطية والعولمة، وكأن هناك ثلاثة خطوط متوازية.

١: الخط الإسلامي وله مبانيه الخاصة.

٢: الخط الديمقراطي وله أصوله الفكرية المعينة.

٣: الخط الفكري العولمي وله قوانينه التي يتميز بها.

إن الديمقراطية والعولمة إفراز غربي وجد كثير من الباحثين المسلمين مشكلة في التوفيق بينهما وبين العالم الإسلامي.

فإذا حاولنا أن نتجاوز هذه المشكلة، فكم ستكون المحاولة ناجحة؟ وهل تجد قبولاً في داخل الخطاب الفكري؟ يمكن للعقل أن يدلنا على ما هو نافع ومفيد في الديمقراطية والعولمة مما لا يتعارض مع الشريعة ويكون الخطاب الإسلامي نفسه قادراً على تأصيل هذا النافع والمفيد في إطار أصالة الفكر الإسلامي وخطابه. وبما أن هذه المذاهب الفكرية الثلاثة مبنية على أصول معينة، فلابد من مراجعة تلك الأصول وبحثها وتحديد غاياتها ومقاصدها. لأن لكل حركة علة غائية وأصولاً فكرية معينة تعد من الأسس الثابتة التي لا تقبل التغيير. لذا ينبغي تركيز البحث على تلك الأصول.

فما هي تلك الأصول التي تتضمنها الخطابات الإسلامية؟

وما هي المقاصد والغايات التي يقوم عليها الفكر الديمقراطي؟

وما هي الأسس التي يبنى عليها الفكر العولمي؟

لابد من دراسة الأصول والغايات والمقاصد والأسس لهذه المذاهب الفكرية

الثلاثة. فإذا وجدنا أن هناك تقارباً بين تلك الأصول والمقاصد والغايات فقد نتمكن من الجمع والموائمة بين هذه المنظومات الفكرية الثلاثة. وإذا لم نتمكن من الوصول إلى هذه النتيجة فقد تكون الموائمة موائمة شكلية ظاهرية وليست واقعية، إن كتب لها النجاح. ويكون النجاح نجاحاً عاطفياً وإحساسياً وظاهرياً وشكلياً لا على مستوى الواقع والثوابت. وبحسب قراءتنا للفكر الإسلامي فإننا نتمكن من استخراج أربعة أصول يبنى عليها الفكر الإسلامي، وهذه الأصول قد تكون أصولاً مشتركة بين المنظومات الثلاث (**الإسلامية والديمقراطية والعولمية**).

الأصل الأول: العقل

وقد ثبت بحسب قراءتنا للفكر الإسلامي أن العقل هو الأصل المؤسس للفكر الإسلامي في مجموعة الأصول والفروع، ففي أصول الدين نعتقد نحن بأنها تقوم على أصول عقلية سليمة مشتركة بين البشرية عامة.

ومن هنا، يعتقد، المذهب الإمامي (الشيعي) بأن معرفة الأصول يتم عن طريق العقل بالنسبة إلى عامة المكلفين، فلكل إنسان أن يثبت وجود الله تبارك وتعالى عن طريق أدلته العقلية الخاصة. ويثبت الرسالة عن طريق العقل وهكذا العدل عن طريق العقل والإمامة والمعاد...

واختلاف الأدلة العقلية القائمة على هذه الأصول الخمسة يرجع إلى اختلاف المكلفين في الأدلة المقنعة، فلكل مكلف طريقه الخاص إلى الله تعالى. وقد يكون المثل المشهور في ألسنة الباحثين (من أن الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق) يشير إلى هذه القاعدة. فالدليل على الله تبارك وتعالى لا يمكن حصره بدليل واحد ولا أدلة معينة ولا أصول محدودة. الإنسان حرٌ في اختيار الطريق الموصل إلى الله تبارك وتعالى. فللبدوي طريقه ودليله الخاص إلى الله تعالى، وللقروي دليله الخاص، ولعالم الفيزياء والكيمياء أدلته الخاصة إذ يرى الله تبارك وتعالى عن طريق القواعد الدقيقة الحاكمة على الفيزياء والكيمياء، وللمتخصص في

الفضائيات دليله الخاص، الدليل الذي يستمده من القواعد والأصول الحاكمة على الفضاء، وللفقيه وللفيلسوف وللمتكلم أدلته الخاصة.

فهناك أدلة متنوعة متغيرة بعدد أنفاس الخلائق وأصنافهم وأفرادهم.

ففي أصول الدين نحن ذهبنا إلى (**أصلنة العقل**)، على أن العقل هو المؤسس الوحيد في حقل أصول الدين.

وهكذا في فروع الدين، اعتقدنا أيضاً بأن الأحكام (**معقلنة**)، لأن الله تبارك وتعالى هو العقل المطلق. (**خالق العقل**)، وهو جاعل العقل محوراً للعقاب والثواب، ومحوراً للتكليف. العقل هو المخاطب والمكلف وهو الفاعل، لأن الله تبارك وتعالى يتصف بالحكمة المطلقة. والحكمة المطلقة تقتضي عقلنة الأحكام الفرعية. ولا يمكن أن يصدر عن الحكيم المطلق شيء ينافي مع العقل ويتصادم معه. ويختلف معه، ويسير في غير الإتجاه الذي يأمر به العقل.

العقل في اللغة الإمساك يقال عقل الدواء بطنه أمسكه وعقل زيد بعيره شدّه والفعل الإدراك يقال عقل الغلام أي بلغ مبلغ الرجال. والعقل الفهم. يقال عقل الشيء فهمه وتدبره [1].

ويطلق العقل أيضاً على ما في الإنسان وسائر ذوي العقول من قوة التمييز. وهو بهذا المعنى نور روحاني وقوة ربانية مودعة في الإنسان، فهو صفة جميلة من صفات الروح وفضيلة بارزة من فضائله وقوة غريزية يستعد بها الإنسان لإدراك العلوم فتدرك النفس بها حقيقة الأشياء حسب استعدادها. فضلاً عن الحياة تهيء الجسم للحركات الاختبارية والإدراكات الحسية، فكذا تلك القوة تهيء الإنسان للعلوم النظرية والصناعات الفكرية. بل العقل شرع من داخل كما أن الشرع عقل من خارج. والظاهر أن المصطلح عليه عند الشرع والمتشرعة وفي الأبحاث الفقهية

---

(1) ابن منظور: لسان العرب/ مادة (عقل). وهكذا الفيروزآبادي: القاموس المحيط/ نفس المادة. وكذا جميع قواميس اللغة.

والأصولية هو العقل بهذا المعنى، وبه أخذ في الشريعة موضوعاً لأحكام كثيرة وافرة. والعقل في الفقه أحد منابع الأحكام ومدارك استنباطها ومعادن استخراجها فلذا وقع البحث في جميع أبواب الفقه.

قبل الدخول في البحث على نحو موجز عن (الدليل العقلي) نذكر بعض الآيات والروايات الدالة على فضل العقل وأن الإنسان بفضل الله سبحانه لهذا الموهوب جُعل أفضل المخلوقات.

القرآن الكريم

وقد أشار القرآن الكريم في عدة من آياته إلى أهمية العقل:

قال تعالى: ﴿**كذلك يبين آياته لعلكم تعقلون**﴾ (1).

وقال تعالى: ﴿**قد بيّنا الآيات لعلكم تعقلون**﴾ (2).

وقال تعالى: ﴿**وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾ (3).

وقال تعالى: ﴿... **فَبَشِّرْ عِبَادِي * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ**﴾ (4).

وقال تعالى: ﴿**إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب**﴾ (5).

---

(1) سورة البقرة: الآية ٢٤٢.

(2) سورة آل عمران: الآية ١١٨.

(3) سورة البقرة : الآيتان ١٦٣ و ١٦٤.

(4) سورة الزمر : الآيتان ١٧ و ١٨.

(5) سورة آل عمران: الآية ١٩٠.

وقال تعالى: ﴿كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون﴾ [1].

وقال تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ [2].

وقال تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ [3].

وغير ذلك من الآيات المباركة الواردة في أهمية العقل.

السنة الشريفة

وقد وردت الأخبارة الكثيرة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تشير إلى أهمية العقل، وأنه الحجة الباطنة، وبه يثاب المرء ويعاقب، أي أن الثواب والعقاب لا يتحققان إلا بالعقل. ولنستعرض بعض هذه الأخبار الشريفة:

منها: عن أبي عبد الله (عليه السلام) (إذا بلغكم عن رجل حُسنُ حالٍ فانظروا في حُسن عقله فإنما يجازى بعقله) [4].

ومنها: عن هشام بن الحكم قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر حين قال (عليه السلام) (يا هشام إن الله تبارك وتعالى بشر أهل العقل في كتابه ... ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِي * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الأَلْبَابِ﴾.

يا هشام: إن لله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ونصر النبيين بالبينات ودلهم على ربوبيته بالأدلة ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَانُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن

---

(1) سورة النور: الآية ٦١.

(2) سورة يوسف: الآية ٢.

(3) سورة البقرة: الآية ١٧٠.

(4) المجلسي: بحار الأنوار/ ١، ١٠٦، ب٣، كتاب العقل، ح٥.

السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

يا هشام: إن لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة وأما الباطنة فالعقول) [1].

ومنها: ما جاء عن ابن المتوكل، عن الحميري، عن ابن عيسى، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن الباقر (عليه السلام)، قال: لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل. ثم قال له: أدبر فأدبر. ثم قال له: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك، ولا أكملك إلا فيمن أحب، أما أني إياك آمر، وإياك أنهى، وإياك أثيب [2].

ومنها: ما جاء في خبر ابن السكيت قال: فما الحجة على الخلق اليوم؟ فقال الرضا (عليه السلام): العقل تعرف به الصادق على الله فتصدقه، والكاذب على الله فتكذبه، فقال ابن السكيت: هو والله الجواب [3].

ومنها: ما ورد عن الحسن بن علي بن يقطين عن محمد بن سنان عن أبي الجارود عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إنما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتلهم من العقول في الدنيا [4].

وهناك كثير من الروايات عن أئمة الهدى ترشد إلى فضله وهو هبة الله وبه ترفع الأعمال ويوزن الرجال.

تعريف دليل العقل اصطلاحاً

عرف أعلام الإمامية الدليل العقلي بتعريفات عديدة، نستعرض بعض تلك

---

(1) ابن شعبة الحراني: تحف العقول/ ٣٨٧، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.

(2) المجلسي: بحار الأنوار/ ١، ٩٦، ب٢، حقيقة العقل، ح١.

(3) المصدر المتقدم: ١، ١٠٥، ب٣، كتاب العقل، ح١.

(4) المصدر السابق: ١، ١٠٦، ب٣، كتاب العقل، ح٣.

التعاريف:

فقد عرفه صاحب القوانين (أبو القاسم القمي ت ١٢٣١هـ) بأنه: (هو حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي) [1].

وعرفه صاحب الفصول (محمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني ت ١٢٦١هـ) بأنه: (كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي) [2].

وعرفه من المتأخرين الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه (أصول الفقه ج٣، ص١٢٥) بأنه: (كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كل قضية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي).

ويقصد (رحمه الله) بالدليل العقلي بحسب ما يقوله: (حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء، ومقدمة الواجب، ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان، اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله) [3].

أقسام العقل

قسم علماء الأصول العقل من حيث نوعية إدراكه على قسمين:

الأول: العقل النظري

وعرّف بأنه: إدراك ما ينبغي أن يعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع.

الثاني: العقل العملي

وعرّف بأنه: إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله،

---

(1) أبو القاسم القمي: قوانين الأصول/ ٢.

(2) محمد حسين الأصفهاني: الفصول في الأصول/ ٣١٦.

(3) الشيخ محمد رضا المظفر: أصول الفقه/ ٣، ١٢٧.

أو لا ينبغي فعله.

ومعنى حكم العقل إذا كان من القسم الأول فإنه لا يتعدى العلم بـالأمور التي لها واقع. وأما في القسم الثاني فتكون مهمته إدراك أن الشيء مما ينبغي أن يفعل أو يترك، ولا طاقة له على إنشاء بعث أو زجر أو أمر، أو نهي، إنما هو الإدراك الذي يدعو العاقل إلى العمل أو تركه.

المدركات العقلية

قسِّمت المدركات العقلية بلحاظ استقلال العقل بإدراكها وعدمه على قسمين:

الأول: المستقلات العقلية

التي عرِّفت بأنها: ما تفرد العقل بإدراكه من دون توسط بيان شرعي، ومثلوا لها بإدراك العقل للحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشرع بهما [1].

ولتوضيح التعريف لابد من مراجعة اصطلاح المناطقة، إذ يرون أن كل قضية لابدَّ من أن تكون مؤلفة من مقدمتين: صغرى وكبرى، فإن كانت المقدمتان عقليتين، كحكم العقل بحسن شيء وقبحه ثم حكمه بأن كل ما انتهى إليه حكم العقل، حكم به الشرع على طبقه، مثلاً: الظلم يقبح فعله عقلاً، ومعلوم أن هذه (قضية عقلية صرفة)، وهي صغرى القياس ثم كل ما يقبح فعله عقلاً يقبح فعله شرعاً، وأيضاً هذه (قضية عقلية صرفة) وهي كبرى القياس، وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية [2].

الثاني: غير المستقلات العقلية

وهي التي يعتمد الإدراك فيها على بيان من الشارع، كإدراكه وجوب المقدمة عند الشارع بعد اطلاعه على وجوب ذيها لديه، أو إدراكه نهي الشارع عن الضد

---

(1) السيد محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن/ ٢٨١.

(2) المقصود بالملازمة العقلية: هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع، وأمر آخر سواء كان حكماً عقلياً أم شرعياً أو غيرهما مثلاً: الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري، الذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختياري لو زال الإضطراري في الوقت أو خارجه).

العام بعد اطلاعه على إيجاب ضده [1].

ولابأس بشرح موجز للتعريف لتجلية مفاهيمه فنقول:

مثلاً: هذا الفعل واجب. فهذه قضية شرعية وهي صغرى القياس.

وكل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً. وهذه قضية عقلية صرفة وهي كبرى القياس.

ومن هاتين المقدمتين ننتهي إلى الملازمة العقلية بين ما ثبت شرعاً في القضية الأولى، وبين حكم عقلي في الثانية، أي حكم العقل بالملازمة بين الحكم في المقدمتين شرعاً.

وفي ضوء ما تقدم، لابد من تحديد قابلية إدراك العقل وسيلةً لإثبات العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ضمن حدود معينة من ناحية المصدر.

ولإيضاح هذا الأمر يقول آية الله الفقيه المرحوم السيد محمد تقي الحكيم (رحمه الله):

والخلاف بعد ذلك، ما هو في خصوص المستقلات العقلية، أو قل في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليين، والظاهر أنها هي المصدر الوحيد لجل المدركات العقلية المستتبعة لإدراك الأحكام الشرعية [2].

وجه حجية العقل

تبين مما تقدم أن الدليل العقلي ما أوجب القطع بحكم الشارع وليس وراء القطع حجة فإنه تنتهي إليه حجية كل حجة وأنها ذاتية. **ومعنى حجيته ذاتية**: أنها نابعة من نفس طبيعته وغير مستفادة من الغير ولا تحتاج إلى جعل من الشارع. كما لا تحتاج الأربعة إلى جعل لثبوت الزوجية ولا إلى صدور أمر عنه باتباعه بل العقل

---

(1) السيد محمد تقي الحكيم: المصدر المتقدم.

(2) المصدر السابق. وللتفصيل في ذلك راجع محمد الغراوي: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والإخباريين/ مبحث العقل.

يكون حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء **وهنا نقول**: أن التوحيد والنبوة وتصديق الرسالة والإيمان بالشريعة وبالاعتقادات كلها ثبتت بحكم العقل. لذا ورد أن العقل ما عبد به الرحمن وهل يعبد الديان إلاّ به.

وهناك دعوى لبعض الإخباريين من أن الأحكام الشرعية مقيّدة بالعلم بها عن طريق الكتاب والسنة.

ولكن هذه الدعوى يمكن ردّها من جهة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل أي أن حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف أم لا. فإنه مكلف به على كل حال. فالصلاة واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجودها أم جهلوا فلا يكون العلم دخيلاً في ثبوت الحكم فعليه يستحيل تعلق الأحكام على العلم فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشيء من الكتاب والسنة.

حكم الشارع على طبق حكم العقل

قد يتساءل بعضهم في معنى القاعدة العقلية المعروفة (حكم الشارع على طبق حكم العقل)؟

وقد أجاب بعض الإخباريين: بأن إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه لدى العقلاء فهو شيء غير أمره ونهيه. والمهم في المقام. أن نستكشف أمره ونهيه فيحتاج اثبات أمره ونهيه إلى دليل آخر. ولا يكفي الدليل العقلي.

والجواب، بعكسه بكلمة واحدة وهي: أن الشارع عالم بحكم العقلاء والعلماء بالمستقلات العقلية.

وهذا الجواب قد ضم مقدمتين لابد من الإشارة إليهما.

المقدمة الأولى: إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

والحق: أن الملازمة ثابتة فإذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه حفظ النظام وبقاء النوع، أو على قبح شيء لما فيه الاخلال بذلك. فإن هذا هو رأي الجميع فلابد من أن يحكم الشارع بحكمهم لأنه منهم بل

رئيسهم فهو بما هو خالق العقل كسائر العقلاء لابد من أن يحكم بحكمهم ولو لم يشاركهم بالحكم لما كان ذلك رأي الجميع وهذا خلاف الفرض.

المقدمة الثانية: يوجد هنا تساؤل وهو: ما نوع هذا الحكم الذي يأتي به الشارع على طبق حكم العقل هل مولوي أو إرشادي؟ أي هل الحكم تأسيسي أو تأكيدي؟

ذهب العلماء إلى انه إرشاد إلى حكم العقل لأنه يفرض أن حكم العقل هذا كاف بدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع إرادته للقيام به. فجعل الداعي من قبل المولى عبث ولغو ويكون من تحصيل الحاصل وكذا القبح.

وقد يقول بعضهم، إن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط على وجه لا يلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى والذي ينفع في استكشاف حكم الشارع هو الثاني لا الأول. ولو تنزلنا وقلنا أن الاستحقاق يستلزم الثواب والعقاب فإن هذا لا يدركه كل أحد إلاّ القلة من الناس.

والجواب عن ذلك، فقد صرح كثير من العلماء المحققين في معنى استحقاق المدح ليس إلاّ استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذم ليس إلاّ استحقاق العقاب. بمعنى: أن المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد به هو المكافأة بالخير والذم ما يعم العقاب لأن المراد به المجازات بالشر ولذا قالوا: (إن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه).

لأن الحقيقة المقصودة من الذم هي المجازات بالشر لا الذم باللسان والمدح هو المجازات بالخير لا المدح باللسان.

هذا هو المعنى الذي يحكم به العقل. وبالنسبة لله تعالى لا يمكن فرض معنى غير هذا.

وأما بالنسبة إلى أن الاستحقاق لا يدركه إلاّ القلة فإن الحكم لابد من أن يكون صالحاً لكل أحد من الناس.

نقول: هذا شأن كل داعٍ حتى الأوامر المولوية فإنه لا يترقب منها إلاّ صلاحيتها

لا فعلية الدعوة، لأن الأمر في حقيقته ليس هو إلاّ جعل ما يصلح أن يكون داعياً فلا يضر كونه صالحاً للدعوة عدم امتثال الناس. ومن أوضح الأمثلة (العصاة) فإنهم مع الأوامر المولوية لا يمتثلون ولا يؤثر في أمر الآمر.

فالأصل المؤسس الأول للشريعة الإسلامية بل في مطلق الأديان السماوية هو العقل، وقد رأينا دوره التأسيسي في أصول الدين وفروعه. ففي أصول الدين العقل هو الحاكم. لأن الاعتماد فيها على النقل يستوجب الدور أو التسلسل المحال، فالعقل هو الحاكم، وهو الذي يثبت وجود الله. وقد وردت روايات ونصوص كثيرة تؤكد على الدور التأسيسي للعقل (وما خلقت خلقاً أفضل منك... بك أعاقب وبك أثيب...) الخطاب كله موجه إلى الإنسان العاقل سواء على مستوى الأصول أم على مستوى الفروع، فالمجنون لا يعاقب إذا صدر عنه ما ينافي أصول الدين، ولا يطلب منه الإتيان بالأحكام الشرعية الفرعية فلا يجبر على الصلاة ولا يجبر على الصوم والحج وبقية الأمور الأخرى، فالعقل هو الأصل المؤسس.

الأصل الثاني: المصلحة

طبقاً إلى ما ذهب إليه الفكر الشيعي (الإمامي) فإننا نعتقد بأن الله تبارك وتعالى عندما كان يتمتع بـ (البقاء المطلق) وهو الغني على الإطلاق لا يحتاج على الإطلاق إلى شيء، (واجب الوجود كامل). فكل الأحكام الصادرة عنه تصب في مصلحة المجتمع الإنساني وفي مصلحة المكلفين، فلا يأمر إلاّ بما فيه مصلحة ولا ينهى إلاّ عما فيه مفسدة. وقد وردت آيات كثيرة في الكتاب الكريم تؤكد وتركز على عنصر المصلحة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [1]. فالمحور هو العمل الصالح، وصلاح العمل أمر يرجع إلى العمل ذاته وليس لأنه مكتسب من الأمر

---

(1) سورة البقرة: الآية ٢٥.

الشرعي لأن العمل صالح بذاته، لا بالتكليف الصالح ولا بوصف الحكم الشرعي عليه، فركزت الشريعة على أن المحور الأساس للتكاليف الشرعية هو عنوان المصلحة، ما فيه صلاح الإنسان، وما يكون سبباً لصلاح الفرد أو المجتمع.

فكل ما صدر عن الشريعة المقدسة مصلحة. وكل فعل أمرت به الشريعة المقدسة يوجد فيه صلاح الإنسان. وكل شيء نهت عنه الشريعة المقدسة، إنما نهت عنه من موقع الفساد الذي يترتب على ذلك العمل فردياً أو اجتماعياً.

من هنا، سعى الفكر الشيعي ليصنع أصلاً يتم المزاوجة فيه، بين العقل والشرع (فكل ما حكم به العقل حكم به الشرع وكل ما حكم به الشرع حكم به العقل)، ولاشك في أن العقل لا يطلب من الإنسان أن يتحرك على العمل الفاسد، ولا يطلب منه أن يترك العمل الصالح إلاّ عند وقوع المزاحمة بين المصلحة والمفسدة وترجيح أحد الجانبين على الجانب الآخر.

ولأهمية هذا البحث لا بأس بالحديث عنه ولو على نحو موجز عن (**مسألة تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد**) وبيان النزاع فيها وعرض بعض الأقوال ومناقشاتها بما يلائم البحث، بما لا يخرجنا عن صلب الموضوع الذي عقدنا البحث عليه.

خلق الله عز وجل الإنسان وأنعم عليه بنعم كثيرة ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا**﴾ [1]، وميّزه من كثير من خلقه فجعله مختاراً، ووهبه جوهرة النعم ومفتاح كل خير وكرامة ألا وهو (العقل) وجعل له مع العقل ذكاءً. ثم أرسل رسلاً كراماً عقلاءً حكماءً صالحين عابدين خاشعين يفعلون ما يؤمرون، حججاً أدلاء وهداة لتذكير الإنسان وإنذاره وإرشاده، تذكيره بالميثاق والعهد المأخوذ على كل إنسان أن لا يعبد إلاّ الله ولا يشرك به شيئاً، وإنذاره بعذاب الله وجبروته وقدرته وإرشاده لما يدركه بعقله، ولئلا تكون نعمة الذكاء وبالاً عليه باستعمالها في

---

(1) سورة إبراهيم: الآية ٣٤.

غير ما أوجدت له، فغاض الشيطان ذلك فاستغل شهوات كثير من الناس فأضلهم حتى تركوا العقل وضيّعوا الذكاء بين إفراط بلغ الغرور والكبر، وتفريط بلغ التبلد وتركوا رسل الله وهديهم ونسوا الميثاق وسوّل لهم الشيطان فأقصوا العقل فغرقوا في الشبهات وخاضوا في المغالطات حتى أنكروا أبده البديهيات فجمعوا بين المتناقضين في أفكار اتخذوها ديناً يعبدون به رباً صنعته أهواؤهم ومن ذلك إنكار كون أفعال الحكيم معللة بالأغراض مع أنهم لا يرضون السفه لأخس العقلاء بل لا يرضونه حتى لأنفسهم.

في بيان بعض الأمور

الأول: في تصوير حدود القضية (الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد).

١. المصلحة والمفسدة لغة

قال في مجمع البحرين: المصلحة ضد المفسدة [1].

وكذلك ابن فارس في معجم مقاييس اللغة.

وقال الراغب في المفردات: الصلاح ضد الفساد وهما مختصان في أكثر الاستعمال بالأفعال، وقوبل في القرآن تارة بالفساد وتارة بالسيئة.. وإصلاح الله تعالى الإنسان يكون تارة بمخلفة إياه صالحاً وتارة بإزالة ما فيه من فساد بعد وجوده وتارة يكون بالحكم له بالصلاح.

وعرف الفساد بأنه: خروج الشيء عن الاعتدال، قليلاً كان الخروج أم كثيراً. وتضاده الصلاح ويستعمل ذلك في النفس والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة.. قال تعالى ﴿لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ﴾ [2]، ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [3] ﴿وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ [4] ﴿وَاللّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ

---

(1) راجع لمعرفة المعنى اللغوي للمصلحة قواميس اللغة: مادة (صلح).

(2) سورة المؤمنون: الآية ٧١.

(3) سورة الروم: الآية ٤١.

(4) سورة البقرة: الآية ٢٠٥.

المُصْلِحِ﴾ [1].

إذن من التضاد بين الفساد والاصلاح وبين المفسدة والمصلحة ومن تعريف الفساد يقوى عندنا أن الفساد: هو الإنحراف والخلل. والإفساد: العمل الذي يؤدي إلى ذلك فيقابله الإصلاح: وهو العمل الذي يلائم الطبع ولا يؤدي إلى فساده واختلاله.

والتضاد عند بعض اللغويين يشمل كل أنواع التقابل المنطقي، إذ يُراد به لغة هو عدم الإجتماع.

٢. المصلحة والمفسدة اصطلاحاً

المصلحة نقيض المفسدة، فمن المتفق عليه عند أهل الفن، أن من حكم بعض التشريعات التي يحتمل كوناً ملاكات لها ومصالح في موضوعاتها أموراً عدمية أي عدم مفسدة مثلاً، قالوا أن من حكم الصلاة عدم الإنحراف. وفي فوائد الصوم الحفاظ على صحة البدن أي الإبقاء وعدم فساد البدن. ومن فوائد التعلم ومعرفة أصول الدين عدم الإنحراف عن الفطرة التي فطر الله الناس عليها. وكثير من الأعمال المأمور بها فإن من حكمها التي يحتمل كونها ملاكات الأوامر هي وقاية من حدوث مفسدة، نعم، لا يمكننا الجزم بأنها ملاكات الأحكام ما لم يثبت ذلك بالعقل القطعي أو بالنقل عن الشارع.

ثم، إن المصلحة ليست هي مطلق المنفعة بل هي المنفعة الحقيقية أي التي تتحصل بعد الكسر والإنكسار بين منافع ومضار. فإن كانت النتيجة منفعة فهي الحقيقية وهي المصلحة التي تصلح قصداً لتشريعاته سبحانه وتعالى، وإلاّ فليست كذلك، بل إذا تحصّل ضرر تكون مفسدة حقيقية تصلح ملاكاً لنهيه عز وجل.

ولهذا يكون تفسير المصلحة باللذة والسرور، إن كان المراد به السرور الأبدي أو النهائي، وإلاّ بأن تكون المصلحة مطلق اللذة والملائمة فليس كذلك إذ قد يكون

---

(1) سورة البقرة: الآية ٢٢٠.

الفعل ملائماً في الحاضر مضراً في المستقبل كما في التلذذ بالمحرمات وكذلك الكلام في تفسير المفسدة بالألم وبهذا تظهر المناقشة في تعريف الفخر الرازي للمصلحة والمفسدة [1].

٣. معنى التبعية

إن معنى التبعية هنا هو، الإقتضائية. أي أن المصلحة مقتضية لأمر الشارع بما يؤدي إليها، والمفسدة مقتضية لنهي الشارع عما يؤدي إليها، ولكنهما لا يكفيان لحكم الشارع ما لم ترتفع الموانع وتتحقق الشروط. وهذا يظهر عند التزاحم ذلك بأن المصلحة في إنقاذ أحد الغريقين مثلاً باقية على حالها فهي تستحق الحكم والأمر بما يؤدي إليها لولا مزاحمتها بالمفسدة في ترك إنقاذ الآخر وإلاّ فلا مناص من استحقاقه العقاب على تركهما معاً.

الثاني : في بيان بعض الثمرات المترتبة على المسألة

لعل أهم ثمرات المسألة عند الشيعة الإمامية

١. دخولها في مقدمات إثبات نبوة الأنبياء، فلولا الحكم بأن أفعاله عز وجل معللة بالغرض وتابعة للمصالح والمفاسد العائدة للخلق لما أمكن الاستدلال بالمعجزة على نبوة نبي إذ يمكن حينئذ إجراء المعجزة من قبله سبحانه على يد الكذاب.

٢. تقع نتيجة هذه المسألة في مقدمات إثبات قاعدة اللطف.

٣. بثبوت تبعية الأحكام لمصالح ومفاسد الإنسان المكلّف يتبين أن علاقة العبد بربه ليست من قبيل علاقة الحيوان الذي يجر المحراث. أي علاقة المأمور بالآمر. بل علاقة المتربي بالمربي وعلاقة المنعَم عليه بالمنعِم والشاكر بالمشكور

(1) الفخر الرازي: المطالب العالية/ ٣، ٢١. فقد فسر المصلحة باللذة والسرور والمفسدة بالألم...
هذا القدر من بيان المصلحة والمفسدة يكفي مقدمة وسيأتي لاحقاً إن شاء الله بيان حدود المصالح المأخوذة في أحكامه تعالى بتفصيل أكثر.

فيُقبل الإنسان على تنفيذ أوامره تعالى بشوق ولا يحس بالكلفة والمشقة. وبهذا يستغل الإنسان غريزة الطمع والأنانية والنفعية في رقيه وتكامله وعبادة ربه بأفضل ما يستطيع.

أما عند العامة، فللمسألة أهمية أكبر في علمي الأصول والفقه ومن استثماراتهم لثبوت تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد التي يتوهمون معرفتها بمجرد الظن ويسمون ذلك المعرفة بالعقل.

١. المصلحة وسيلة لتوسيع معنى النص وامتداد مجال تطبيقه ليشمل ما هو منطوق به وما هو مسكوت عنه.
٢. المصلحة وسيلة مهمة من وسائل تفسير النصوص الغامضة، فإذا كان النص غامضاً لسبب ما لا يجوز للقاضي أن يمتنع من تطبيقه بحجة الغموض بل يجب عليه أن يستعين بالوسائل المعترف بها شرعاً وقانوناً لإزالة هذا الغموض.
٣. العمل ببعض الأدلة الشرعية لأحكام الفقه الإسلامي (عندهم) كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة يرجع في الحقيقة والواقع إلى العمل بالمصلحة ومثال ذلك، القياس فهو استدلال بالمصلحة في حكم ما على ثبوت ذلك الحكم متى توفرت هذه المصلحة.
٤. النصوص متناهية والحوادث التي تحتاج إلى أحكام شرعية غير متناهية ولا يمكن إحاطة المتناهي بغير المتناهي إلاّ عن طريق قواعد المتناهي الكلية ورعاية المقاصد (المصالح) التي شُرِّعت هذه القواعد لأجلها.

الثالث: تحرير محل النزاع

يلاحظ في الفعل الاختياري أمورٌ مترتبة:

١. ذات الفعل وهي الحركات والسكنات بما هي بلا أي عنوان آخر كرفع اليد ثم إنزالها على وجه بسرعة على هيأة تسمى الضرب.

٢. العنوان الأول الطارئ على هذه الحركة أولاً كضرب اليتيم.

٣. العنوان الثاني الطارئ على هذه الحركة وهو قسمان:

أ: قسم يتقوم بالقصد وهو الذي يسمى (العنوان القصدي) كما في ضرب اليتيم تأديباً له أو ضربه تشفياً وانتقاماً منه.

ب: وقسم لا يتقوم بالقصد كوصف المؤلم تقول: ضرب اليتيم مؤلم.

٤. العنوان العارض على الفعل بعد تعلق الأمر أو النهي به كالمأمور به والمطلوب والمنهي عنه والممنوع تقول: ضرب اليتيم تأديباً جائز وضربه تشفياً حرام.

٥. العنوان العارض على الفعل في مقام الإمتثال كالطاعة والعصيان تقول ضرب اليتيم المنهي عنه عصيان.

فوقع الخلاف في أن المصلحة والمفسدة والحسن والقبح في أي من هذه المراتب يوصف به الفعل؟

فاختار **الإمامية وبعض المعتزلة** القسم القصدي من المرتبة الثالثة.

واختار **بعض المعتزلة** المرتبة الأولى فقالوا: الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة عناوين يتصف بها ذات الفعل.

واختار **بعض الأشاعرة** المرتبة الرابعة.

واختار **بعضهم** المرتبة الخامسة.

ويجمع **قولا الأشاعرة** التعبير بأن المصلحة والمفسدة والحسن والقبح أوصاف تلحق الفعل بعد التشريع. ويجمع **قولا المعتزلة** أنها أوصاف تلحقه لذاته ولكن قصد **بعض المعتزلة** من ذات الفعل المرتبة الأولى. وقصد **الإمامية وبعض المعتزلة** من ذات الفعل ما قبل التشريع، لذا يصح من **الإمامي وبعض المعتزلة** من ذات الفعل ما قبل التشريع، ويصح من **الإمامي** التعبير بكون المصلحة والمفسدة يكونان في الفعل لذاته في قبال **قول الأشاعرة**. ويصح منه نفيهما عن ذاته في قبال **قول**

المعتزلة القائلين بأن المصلحة والمفسدة يكونان في المرتبة الأولى [1].

ثم أنه على القول بلحوق الوصفين لذات الفعل الذي تمسك به المعتزلة والإمامية لا يكون للشرع، وعلى قول الأشاعرة أنها توجد بالشرع لا بغيره. وعليه يُبقي القول الأول السؤال عن تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد قابلاً للإثبات والنفي. وفي حين ينقطع الطريق إلى هذا السؤال على قول الأشاعرة إذ يتقدم الشرع على المصالح والمفاسد فلا يمكن أن يكون تابعاً لها.

نعم سيأتي في تعداد الأقوال قول نسب إلى بعض الأشاعرة هو إلى قول العدلية أقرب وإن لم يطابقه.

الكلام في أصل المسألة يكون في بحوث:

البحث الأول:

في بيان الأقوال في المسألة وثبوت المصالح والمفاسد في الأفعال قبل تعلق التشريع بها.

الأقوال في المسألة

في المسألة أقوال كثيرة متفاوتة نذكر بعضها مع بيان مناقشة فيه:

١. فقدان أية مصلحة أو مفسدة في الأفعال لتكون غاية لله الكامل المستغني عن غيره.

و نسب هذا القول إلى بعض الأشاعرة [2].

٢. هناك مصالح ومفاسد في نفس الأفعال ولكنها لم تكن مناطات للأحكام الشرعية وإنما تنفع مرجحات. ونسب هذا القول إلى بعض الأشاعرة [3].

٣. هناك مصالح ومفاسد في الحركات نفسها لا في عناوينها مثل الحركات

---

(1) وللتفصيل يمكن مراجعة السيد شهاب الدين المرعشي في شرح إحقاق الحق.

(2) انظر: قول الفضل بن روز بها المحكي في إحقاق الحق ج١.

(3) انظر السيد أبو القاسم الخوئي: أجود تقريرات/ تقريرات الميرزا النائيني، ٢، ٣٦.

المترتبة على هيأةٍ هي الصلاة بما هي حركات لا بعنوان الصلاة الطارئ عليها. حكاه السيد شهاب الدين المرعشي عن **المتعزلة** [١]، ونسبه ملا هادي السبزواري إلى **الأقدمين من المعتزلة** [٢].

٤. في الأفعال صفة حقيقية توجب حسنها (المصلحة فيها) أو قبحها (المفسدة فيها) نسبه الملا هادي السبزواري إلى **بعض من قدماء المعتزلة** [٣].

٥. تخصيص القول الرابع بالقبح دون الحسن إذ لا حاجة في الحسن لصفة محسنة بل يكفي في حسنه انتفاء المقبّحة وقد نسبه الملا هادي السبزواري إلى **أبي الحسين من متأخري المعتزلة** [٤].

٦. إن أفعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً وليست واجبة. ونسبه الشيخ محمد أصف محسني إلى **فقهاء العامة** [٥].

٧. أفعاله تعالى غير معللة عقلاً، لكن حيث دلت النصوص والظواهر الكتابية على كونها معللة، فلابد من الأخذ بها وهو قول **ابن هيثم من الظاهرية** [٦].

٨. ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديباً تارة وظلماً أخرى. ونسبه الملا السبزواري **إلى الجبائي** [٧].

مناقشة الأقوال [٨]:

---

(1) السيد شهاب الدين المرعشي: شرح إحقاق الحق/ ٢، ٣٤٠.

(2) الملا هادي السبزواري: شرح الأسماء الحسنى/ ١، ١٠٦.

(3) المصدر المتقدم.

(4) المصد المتقدم.

(5) الشيخ محمد آصف محسني: صراط الحق في المعارف/ ٢، ١٩٢، مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف.

(6) السيد شهاب الدين المرعشي: المصدر المتقدم.

(7) المصدر المتقدم.

(8) باختصار يلائم منهجنا في هذه الوريقات.

أما القول الأول ففيه:

أ. إنه تجريد له سبحانه وتعالى عن حكمته وهذا ينافي كماله المطلق الذي أراد الاشعري حفظه باختيار هذا القول، بل أن فعل العاقل المجرد عن الغرض قبيح قطعاً لأنه عبث.

ب. إن اختيار الفاعل المختار فعلاً خاصاً من دون غيره من الأفعال من غير أن يكون في الفعل صفة تجعله أقرب وأولى عند الفاعل ترجيح بلا مرجح لا لشخص الفعل ولا لنوعه وهذا محال.

وأما القول الثاني

فيجاب عنه، بأن ليس من الحكمة وضع العباد في الكلفة لا لجلب مصلحة أو دفع مفسدة.

والقول الثالث

بأنه لم يكلف الله تعالى الناس بالحركات بما هي بل أن العقلاء يحكمون بالسفه على من يتحرك لمجرد الحركة من دون لحاظ أي عنوان لها.

وعن القول الرابع

بأنه إن كانت هذه الصفة هي التي يترتب عليها العنوان المأخوذ في تحقيقه القصد فهو كذلك. وسيأتي إثبات صحته وإلا فليست الصفة العارضة على الحركات الموجبة لصدق الاسم عليه فحسب هي موضوع التكاليف، بل إنما كلف الشارع بالأفعال الصحيحة أي التي تمت صفاتها كالصلاة الصحيحة مثلاً وعليها رتب الثمرة. وللتوسع في ذلك يراجع بحث الصحيح والأعم.

والقول الخامس

ينقض عليه بالأفعال المباحة بالإباحة الإقتضائية فهي ليست تكليفاً واقعاً وإن بدا من كلمات بعض الأصوليين أنها من الأحكام التكليفية وذلك لعدم توفر

مقدمات الحكم لها التي منها الملاك الملحوظ للشارع.

وأما القول السادس

فيوافق الإمامية الاثنى عشرية في أصل ثبوت المصالح والمفاسد في الأفعال، ولكنه يخالفهم في اقتضائها لتشريع الله تعالى. وسيأتي الكلام في إثبات هذا الإقتضاء إن شاء الله تعالى.

وأما القول السابع

فيوافق الإمامية أيضاً في مقام الثبوت ويخالفهم في مقام الإثبات، فنفي دلالة العقل على التبعية وحصر دليلها بالنقل والأمر في هذا سهل.

فلم يبق إلاّ قول الجبائي من الأقوال التي ذكرناها على ظاهر ما حكاه الملا السبزواري مطابقاً لقول الإمامية.

واستدل الإمامية على قولهم، بالحكمة التي هي من الصفات المجمع عليها عند المسلمين كافة على أن معنى الحكمة، إنما هو تعليل الأفعال ونقيضها السفه وهو عدم كون الفعل الصادر عن الفاعل المختار لغاية.

البحث الثاني:

في أن الله سبحانه يشرّع لأجل المصالح التي في الأفعال. ويثبت ذلك بما أثبت به المدعي في المقام الأول وهذا واضح. ولكن يبقى الكلام في هذا المقام بعد أن تبين أن مقتضى حكمته تعالى أن يشرع لغرض تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة يبرز **التساؤل الآتي:**

١. هل يكون سبحانه وتعالى مسلوب القدرة عن التشريع الجزافي؟
٢. لما كانت الحكمة عنده بالمفهوم نفسه عند العقلاء وعادة العقلاء تحصيل المصالح لأنفسهم ودفع المفاسد عنها أما ما كان للغير فهو بالتبع، فهل الغرض من تشريعاته عز وجل دفع المفاسد عن نفسه وجلب المصالح لنفسه

سبحانه وتعالى؟

٣. هل هذه المصالح مخصوصة بالدنيوية أم تشمل الأخروية أيضاً؟

٤. هل هذه المصالح هي عامة أم خاصة؟ أي هل يكلف سبحانه عبداً بأمر لا مصلحة فيه لنفس العبد فتكون المصلحة الملحوظة لمجتمعه؟

٥. هل هذه المصالح متغيرة أم ثابتة؟

فهنا مسائل:

الأولى: في أنه تعالى قادر على التشريع الجزافي وإن لم يفعله. **والكلام فيه على مقدمات:**

١. القبيح ما يستحق فاعله الذم على فعله والحسن ما يستحق فاعله المدح كذلك.

٢. إذن القبيح والحسن إنما هي أوصاف للأفعال الاختيارية والفعل الاختياري هو الذي يتمكن فاعله من فعله وتركه وإلاّ لم يكن اختيارياً.

٣. فعل التشريع لا يخلو من أن يكون حسناً أو قبيحاً وكل منهما اختياري.

إذن هو تعالى قادر على فعله وإن كان قبيحاً.

ولا يرد عليه، (إنما يفعل القبيحَ الناقصُ المضطر). لأن هذا وإن صح إنما ينفي وقوع فعل القبيح من الكامل ولا ينفي قدرته عليه.

الثانية: في أن فائدة التشريع لا ترجع إليه تعالى: **وبيان ذلك في مقدمات:**

١. إن هناك تشريعات هي أفعال اختيارية له تعالى.

٢. لابد للفعل الاختياري من غرض وفائدة كما تقدم.

٣. إما أن تكون هذه الفائدة عائدة على الفاعل نفسه أو على غيره تفضلاً منه على ذلك الغير أو حباً له أو تفعيلاً لصفة الإحسان واللطف عند الفاعل.

٤. لما كان كاملاً لا يحتاج إلى شيء آخر ولو كان صادراً عنه امتنع أن تكون فائدة فعله عائدة إليه فتعين عودها على غيره.

لا يقال، يمكن عودة الفائدة عليه بل كان فعل من أفعاله تعالى فغايته ذاته سبحانه وتعالى.

فإنه يقال: يلزم من ذلك قدم الغاية. أو نفي كماله في الأزل. أو قدم الفعل والغاية. أو عدم كونها غاية للفعل. وكل هذه باطلة في الثابت من عقائد المسلمين إلاّ من شذ من المتأخرين فقال بقدم العالم أو قال بوحدة الوجود أو ما يئول إليها.

الثالثة: في أن هذه المصالح والمفاسد أعم من الدنيوية والأخروية.

ويدل على ذلك، ما دل على ثبوت الثواب والعقاب الأخرويين من الأدلة العقلية والنقلية. ولكن لا يحصر هذا مصالح ومفاسد الأحكام بالأخروية فقط من حيث أن كل امتثال له ثواب وكل مخالفة عليها عقاب أخرويان [1] لأنه لا مانع من كون ملاك الحكم أمرين دنيوي وأخروي يستقل كل منهما بالداعوية أو مع الآخر ولكن ينبغي للمؤمن الالتزام بالأحكام الشرعية بقصد المنافع والمفاسد الأخروية.

الرابعة: في أن المصلحة من التشريع ترجع إلى المكلف نفسه أولاً، وإن كانت مصالح للمجتمع فهي ثانياً وبالتبع:

ويظهر ذلك بملاحظة الآتي:

١. تقدم أن المصالح والمفاسد تعم الدنيوية والأخروية.

٢. الثواب والعقاب شخصيان لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ و ﴿لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ ونحو ذلك.

٣. الملزم للعبد (عادة) بامتثال أوامر الله تعالى ونواهيه إنما هو الثواب والعقاب. إذن فأداء العمل بالتكاليف للمصلحة الشخصية (تحصيل الثواب والأمن من العقاب).

الخامسة: في أن المصالح والمفاسد الواقعية متغيرة: ولذلك تختلف الشرائع السماوية في بعض الأحكام الفرعية مع أنها من مشرع واحد، بل قد تختلف في

---

(1) ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾ سورة آل عمران: الآية: ٣٠.

الشريعة الواحدة نفسها كما في موارد النسخ والتخصيص بعد عموم الحكم والتقييد بعد ثبوت الإطلاع. نعم هناك ملاكات ثابتة في جميع الشرائع كالحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسب والمال، على ما حكي عن طريق أهل البيت (عليهم السلام): إن خمساً لم تكن حلالاً في شيء من الشرائع لخمسة: الردة لحفظ الدين والقتل بغير حق لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال [1].

البحث الثالث:

في طريق معرفة المصالح والمفاسد في الأحكام الشرعية:

ذهب **بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة** إلى إمكان إحراز المصالح والمفاسد ملاكات الأحكام الشرعية عن طريق غير الوحي.

وذهب **الأخباريون من الإمامية وبعض الأشاعرة** إلى عدم إمكان ذلك على نحو السالبة الكلية.

وذهب **الأصوليون من الإمامية وبعض العامة** إلى إمكان معرفة بعضها دون الآخر فقالوا أن الطريق إلى معرفة المصالح والمفاسد هو النقل والوحي في بعض الأحكام وفي بعضها الآخر العقل فلا ريب في إمكان معرفة المصالح والمفاسد في بعض أفعاله تعالى بالعقل. وإلاّ لم يكن طريقاً لاثبات النبوات.

ويستدل على عدم تمكن العقل من معرفة المصالح والمفاسد في كل متعلقات الأحكام الشرعية الفرعية:

١. الأخبار الكثيرة المتضمنة معنى (أن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة) [2] و (أن السنة إذا قيست محق الدين) [3] و (أن ما يفسده القياس أكثر مما

(1) السيد شهاب الدين المرعشي: المصدر المتقدم/ ١، ٣٨١.

(2) العلامة المجلسي: بحار الأنوار/ ٢، ٣٠٣،ح٤٢، باب البدع والرأي والمقائيس...

(3) الشيخ الكليني: الكافي/ ١، ٥٧، دار الكتب الإسلامية ـ طهران.

يصلحه).... الخ.

٢. ما نراه من اختلاف أحكام الموضوعات المتشابهة بل التشدد في تحريم أمور لا يرى العقل فيها مفسدة بل قد يرى المصلحة فيها، والتساهل في أمور قد يرى العقل فيها فساداً عظيماً.

٣. اختلاف حكم العقل بالمصلحة والمفسدة مع بقاء التشريع وثباته فقد يلائم تشريعاً ما أهل زمان ولا يلائم من يلحقهم بحسب عقولنا القاصرة ومع ذلك يبقى الحكم على حاله (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة) [1].

٤. اختلاف مقتضيات القياس، إذ حكموا بطهارة ما كان أصله نجساً كالمولود الذي أصله نطفة نجسة أو مني نجس أو خلاف ذلك كالعذرة التي أصلها طعام طاهر.

وقد ألزم الشارع الحائض قضاء ما تركته من الصوم وأسقط عنها قضاء الصلاة وهي آكد من الصوم في الشريعة.

محصلة ما تقدم، فإن المحور الثاني هو محور المصلحة والمفسدة. والشريعة المقدسة لا تأمر إلاّ بما فيه مصلحة. وعنصر المصلحة لا يرجع إلى الذات المقدسة لأنه غني وإنما يرجع إلى الفرد والمجتمع وكذا عنصر المفسدة.

وكذلك القانون في الغرب فانه لايأمر بما فيه ضرر للجميع وإنما يسعى إلى منفعة الأكثرية وحمايتها من شر أفراد يعبثون بأمن الناس ومصلحتهم.

من هنا، **فإن الأصل الثاني عندنا هو عنصر المصلحة والمفسدة**، وهناك عشرات الآيات في الكتاب الكريم تركز على الصلاح قال تعالى: **﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾** [2].

---

(1) العلامة المجلسي: بحار الأنوار/ ١١، ٥٦، ح٥٥، مؤسسة الوفاء، لبنان ـ بيروت.

(2) سورة التين: الآية ٦.

وقال تعالى: ﴿يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (1).

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ (2).

وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ (3).

وتجاوزت المصلحة الحدود الطبيعية لتقع وصفاً للأنبياء قال تعالى: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً وَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (4).

ثم أن الجنة تترتب على العمل الصالح قال تعالى: ﴿وَبَشِّرْ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ (5).

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ (6)، فـ ﴿الذين آمنوا﴾ يشير إلى قضية (أصول الدين) وقوله تعالى ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ يشير إلى قضية فروع الدين.

إذن، نستفيد من كل هذه النصوص المباركة أن الشريعة إنما أمرت بشيء لكونه من مصاديق العمل الصالح، عمل صالح لا الحكم الصالح. أي أن العمل فيه صلاح للفرد أو المجتمع. وحقيقة الصلاح هي التي دعت إلى تشريع الوجوب على ذلك العمل، وحيثية الفساد هي التي دعت إلى تشريع جانب الحرمة في العمل الفاسد.

فالأصل الثاني، الذي نتمكن من التركيز عليه هو عنصر (الصلاح والفساد) وهذا يتناسب مع الرؤية العقلية ومع التحليل العقلي ومع النصوص المباركة والتي تشمل بدورها قيم الصلاح والفساد في النظام الديمقراطي الصالح لإدارة

(1) سورة الشورى: الآية ٢٣.

(2) سورة المؤمنون: الآية ٥١.

(3) سورة فصلت: الآية ٤٦.

(4) سورة آل عمران: الآية ٤٦.

(5) سورة البقرة: الآية ٢٥.

(6) سورة البقرة: الآية ٨٢.

شؤون المجتمع.

الأصل الثالث: الخير

فقد وردت كلمة الخير على نحو مكثّف في كثير من الآيات المباركة في جانبي الأصـول والفـروع فأصـول الـدين مـن مصاديق الخـير، وفـروع الـدين أيضـاً مـن مصاديق الخير. وفي الكتاب الكريم قال تعـالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ﴾ (1) فالإيمان خير، ولاشك في أن الإيمان من أصول الدين. والحاكم بالخيرية هو الله تبارك وتعالى.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ (2).

وقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا﴾ (3).

وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ (4)، والدعوة إلى الخير دعوة إلى العمل الصالح وإلى العمل الذي يتصف بالخيرية، والخيرية ليست من العناوين الطارئة، أي العمل ذاته خير أو العمل ذاته فاسد. نعم قد تتغير صفات الخير والشر بسبب الأعراض الخارجية.

مثلاً، لا ريب في أن أكل الميتة شر. لكن إذا توقفت عليها ذات الإنسان تتحول إلى خير، برغم الضرورة الإستثنائية التي حولت الشر إلى خير مؤقت غرضه إنقاذ حياة الإنسان. فحياة الإنسان إذن التي من أجلها يتحول الشر إلى خير تستدعي أن يتحول شر العولمة وشر الديمقراطية، اذا افترضنا وجود الشرور فيها من خلال الخطاب الإسلامي، إلى خير لتجنب التخلف والإستبداد وفقدان الحريات وشيوع

---

(1) سورة النساء: الآية ١٧٠.

(2) سورة المزمل: الآية ٢٠.

(3) سورة النحل: الآية ٣٠.

(4) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

الجهل والبطالة والفقر والأمراض. وأنه لاشك في أن الإعتداء على الآخرين شر، ولكـن إذا دار الأمـر بـين اعتـداءين، أحـدهما يسـتوجب قتـل الـنفس، والثـاني يستوجب (تعذيب النفس) فلا شك في أن الثاني (تعذيب النفس) مـع كونـه شـراً، فإنه أولى من ارتكاب العمل الأول وهو القتل.

فالأصل الثالث والمؤسس في الشريعة الإسلامية وبقية الشرائع السـماوية، هـو أصل الخيرية والمنفعة. فكل الشـرائع تـدعو إلى الخير. وليسـت هـذه (الخيريـة) مـن خصائص الشريعة الإسـلامية فقـط، لأن المشرّع في الشـريعة الإسـلامية هـو المشرّع نفسه في الشريعة الموسوية. وهـو المشرّع عينه في الشريعة المسيحية. وشـريعة وآدم ونوح وسيدنا إبراهيم (على نبينا وعليهم آلاف التحية والثناء).

مما تقدم، وبرغم الإسهاب في العرض، نجد أن ما أنجزه الفقهـاء الإسـلاميون في لغتهم واصطلاحاتهم ومفردات بحثهم يضاهي ما أنجزه فلاسفة أوروبـا الغربيـة في شؤون الحكم والمنفعة والحق والفضيلة والشعور بالمسؤولية، لكن الفرق أن الغرب أخذ بما أنجزه له فلاسفته بينما تخلينا نحن عما انجزه لنا فقهاؤنا في قضايا أساسية.

فالخير عنصر مشترك. كذلك العقـل عنصـر مشـترك، لأن رب التـوراة والإنجيل هو رب القرآن. وهكذا تكـون المصـلحة عنصـراً مشـتركاً لأن العقـل الحـاكم الـذي يربط الحكم بالمصلحة عقل مطلـق ولـيس عقـلاً مقيـداً. فكـل الشـرائع، ابتـداءً مـن شريعة آدم (عليه السلام) وانتهاءً بشريعة سيدنا محمد (صلى الله عليـه وآلـه) تقـوم على المصلحة المطلقة. وهكـذا عنصـر الخير فقـد وجـدناه عنصـراً مكثفـاً في الآيـات المباركة فكل عمل صالح متعلق بالتكاليف الشرعية يطلق عليه الخير.

الأصل الرابع: عمومية الخطابات الإلهية

بمراجعة الكتاب الكريم نجد أن الخطابات الإلهية موجهة إلى الناس عامـة، وإن كان بعضها موجهاً إلى بعض الناس لا عمومهم. لكن الغالب أن المخاطب بـالحكم الشرعي، سواء على مستوى الأصول أم على مستوى الفـروع، هـو النـاس عامـة.

أي البشرية بصورة جامعة. فالإنسان هو المخاطب لا الإنسان العربي ولا الفارسي ولا اليهودي ولا المسيحي ولا المجوسي ولا الهندوسي، وإنما كل الناس في حقلي الأصول والفروع.

وفي حقل الأصول يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [1]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [2]. خطاب عام شامل للأسود والأبيض والعربي والأعجمي وغيرهم إذ يشتركون جميعهم بالإنسانية، فرسالته (صلى الله عليه وآله) رسالة عامة.

نعم، هناك تدرج في الحالة التكاملية للخطابات الشرعية يتحول من إنسان إلى مسلم ليشرّع له أحكام أخرى. ومن مسلم إلى مؤمن ليحمّل تكاليف أخرى. فهناك مراتب ونسقية في التشريع.

وأما في حقل الفروع: قال تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [3]. وهنا المخاطب عموم الناس وليس فقط المسلم أو المسيحي أو اليهودي وسواهم.

وهكذا قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾ [4]. وهذه الموعظة ليست موجهة للإنسان العربي أو الفارسي أو الإنكليزي أو الأفريقي، بل للناس كافة. وبمعنى آخر، المخاطب هو البشرية عامة غير مقيّدة بزمان أو مكان.

ومن إبداعات الفكر الإمامي أنه يرى أن الإنسان مكلف بالفروع كما هو مكلّف بالأصول، أي أن المسيحي بعد بزوغ شمس الإسلام، وبعد ثبوت رسالة

---

(1) سورة البقرة: الآية ٢١.

(2) سورة الأعراف: الآية ١٥٨.

(3) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(4) سورة يونس: الآية ٥٧.

الرسول (صلى الله عليه وآله) مكلف بفروع الدين كالمسلم. وهكذا اليهودي والهندوسي وبقية الديانات الأخرى.

هذه هي الأصول الأربعة. وقد تكون هناك أصول أخرى لأننا لسنا بصدد حصر هذه الأصول. فالمخاطب هو **الإنسان العاقل**، ومتعلق الخطاب الشرعي **مصلحة**، مثلما في الخطاب الشرعي نفسه **خير**، و**عمومية الخطاب الشرعي**.

العقل: عنصر مشترك بين البشرية عامة.

والمصلحة: هدف تحاول كل القوانين التي شرّعت في عالم التكوين منذ الأزل إلى يومنا هذا (سواء كانت هذه القوانين إلهية أم وضعية أو قارية أو قطرية) أن تركز على جانب المصلحة. نحن لا نجد قانوناً يبشر بتعميم الشر والفساد في الأرض. نعم قد يوجد فيه شرّ أو فسادٌ، ولكن السلطة إذا دعت إلى الشر والفساد فستفقد تأثيرها في الشعب، وتحاول أن تجعل قناعاً من الخيرية والصلاحية على ذلك الشر تقنّع به الشعب وقد قامت به السلطات الجائرة في كثير من العصور.

نجد، هتلر، مثلاً، عند هجومه على هولندا أو فرنسا صنع لهجومه غطاءً مصلحياً. هناك أراضٍ سلبت في الحرب العالمية الأولى لكنه حوّل الحرب إعلامياً وسياسياً إلى حرب تحقق مصلحة الشعب الألماني. وعندما قام ستالين بالتصفية البشرية أيضاً حاول أن يضع لها غطاءً من المصلحة العامة في حين إنها كانت تصفيات لإنفراده واستبداده بالسلطة.

كل الحركات التي سارت في العالم حاولت أن تتقنع بالمصلحة والخيرية. وحتى الشيطان فإنه في محاجته مع الله سبحانه وتعالى ﴿**قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ**﴾ [1] فكيف تحكّم الخير الصغير على الخير الكبير. الخير النسبي على الخير المطلق. وحتى في وسوسته مع الله تبارك وتعالى فإنه حاول أن يعتمد على عنصر الخيرية.

---

(1) سورة الأعراف: الآية ١٢.

فكل الحركات في التاريخ حاولت أن تعتمد على العقل والمصلحة والخيرية.

اشتراك الأصول الأربعة

يذهب شيخنا الأستاذ الهرندي (دام ظله)، إلى أن هذه الأصول الأربعة في الحقيقة هي أصول مشتركة بين الإسلام وبين الديمقراطية والعولمة وذلك:

لأن المذهب الديمقراطي يرى بأن الديمقراطية هي الحل الأنجح للبشرية عامة، غاية الأمر، أن هناك ديمقراطية مرحلية وديمقراطية شاملة. بمعنى، أن تثقيف الشعوب يُعد مقدمةً للديمقراطية. لذا جاء في رسالة ولسون التي أرسلها إلى المجلس النيابي المصري حول الديمقراطية وتشريعها: إن تشريع الديمقراطية أمر سهل ولكن المهم وجود ثقافة الديمقراطية، ونحن لم نتمكن من تأصيل الديمقراطية في الشعب الأمريكي إلاّ بعد مرور قرنين من العمل الجاد والتعليمي والتربوي.

ونجد أن المخاطب بالديمقراطية البشرية عامة، وليس صنفاً خاصاً منها.

وهي بحسب الأدلة التي تعرض تتوافق مع النظام العقلي في الحكم، إذ يدور الأمر بين تسيّد إنسان وتسلطه لا يملك أي حق للتسلط على الناس، وبين أن يترك الناس ليختاروا بإرادتهم وبفكرهم واختيارهم شخصاً مناسباً للولاية عليهم وللسلطة السياسية. ولاشك في أن العقل هنا يختار الشق الثاني لأرجحيته.

وأيضاً في الديمقراطية يكمن جانب المصلحة والخير. وعندما نوازن بين الديمقراطية (سلطة وإرادة الشعب) والأوتوقراطية (سلطة وإرادة الفرد) فلا شك في أن الفطرة والعقل يشيران إلى الديمقراطية وهي (سلطة الأمة وإرادتها).

إذن الأصول الأربعة التي ذكرناها (العقل. المصلحة. الخير. عمومية الخطاب) متوفرة في الديمقراطية أيضاً.

فالمخاطب بها (البشرية عامة) وهي (متطابقة مع أصول العقل بحسب معتقديها)، وهي (متطابقة مع قاعدة المصلحة)، وأيضاً (متطابقة مع الخير).

وهكذا في نظام العولمة. فإنها أيضاً مؤسسة على هذه الأصول الأربعة، ونجدها

متوفرة في هذا النظام.

فالعولمة خطاب موجه إلى الناس عامة الساكنين والقاطنين على الكرة الأرضية. حالة عامة تحاول أن تغير البنى الأساسية الحاكمة في المجتمعات اقتصادياً وسياسياً وفكرياً ومعلوماتياً وتقنياً.

فالعمومية فيها واضحة كالعمومية التي شهدناها ولمسناها في الخطابات الإسلامية.

ثم أنه لاشك في أن المنادين بالعولمة يعتقدون بأن العولمة هي حكم العقل في هذه المرحلة. فلو كان العقل يحكم ضد العولمة لما نادوا بها وادعوا أنها تصب في مصلحة الشعوب والأمم لتكون موحدة في قرية صغيرة عبر وسائل الاتصال والإقتصاد الموحد، لأنهم يعتقدون بأن العولمة هي الخيار والحكم العقلي المفضَل لهذه المرحلة. وأن في هذا الخيار العقلي حلاً لكثير من المشاكل الكونية الموجودة. فعند سقوط الحدود الجغرافية يتعولم الإقتصاد والعمل، وتقدّم حلولاً كثيرة للمشاكل الموجودة في الكرة الأرضية. فهي مؤسسة على أصول عقلية، ولاشك في أن الإنسان بطبيعته وفطرته له طموحات عقلية مبنية على أسس عقلية.

وهكذا يبرز عنصر المصلحة. إذ يقولون إن النظام المعولم هو النظام الأصلح في هذه المرحلة الزمنية لأن لكل مرحلة أحكامها الخاصة.

فضلاً عن أنهم يعتقدون بالنفع للإنسانية إذا انضمت إلى محيط العولمة واشتراطاتها السياسية والإقتصادية والثقافية. فإن النظام العولمي خير من الإرهاب وخير من الإقتصاد المحدود.

فإذا تمكنا من وضع الأسس الأصلية للشريعة الإسلامية وهي (**أصل العقل. وأصل المصلحة. وأصل الخير. وعمومية الخطاب**) ثم قمنا بدراسة (**الديمقراطية والعولمة**) وجدنا أنها تهدف إلى هذه الأصول الأربعة بحسب ما يميل إليه المنظّرون للمذهب الديمقراطي والعولمي، أي أننا نصل بالنهاية إلى نتيجة حتمية وهي أن هناك أصولاً مشتركة بين الخطاب الإسلامي ومفهومي الديمقراطية والعولمة.

فحينئذ، إذا وضعنا هذه الأصول المشتركة يكون الإنسان مخيراً بين الانتماء إلى **المدرسة الإسلامية** أو إلى **منظومة الديمقراطية** أو إلى **الفكر العولمي**. فكيف نتمكن من إثبات الأرجحية وتميّز الخطاب الإسلامي أو الإسلام على الخطين المتوازيين الآخرين اللذين يشاركان الإسلام في الأصول الأربعة؟

والجواب عن هذا السؤال يكمن في أن الفرق بينهما، هو أن العقل المؤسس في الشريعة الإسلامية (بحسب ما نعتقد به وما يعتقد به كل الموحدين) عقل مطلق، عقل لا يحجبه زمان ولا مكان ولا تحجبه النزاعات الفردية ولا الوساوس النفسية. عقل مسلط على كل شيء. كل شيء مبسوط لديه وينظر إليه نظرة متكاملة. ليس هناك غيب في العقل المطلق. فإن الله تبارك وتعالى يتساوى عنده الحاضر والماضي والمستقبل. وهذه النظرة يشترك بها جميع أصحاب الديانات. فكل من يعتقد برب، يعتقد بأن هذا الرب يتميز من جميع المخلوقات. ومن مزاياه أنه شيء فوق الزمان والمكان. بل أنه مسيطر على الزمان والمكان.

بينما العقل المؤسس في مفهومي الديمقراطية والعولمة عقل نسبي محدود بالزمان والمكان.

من هنا، حكم العقل يوماً بالثيوقراطية (التاريخية)، وبعدما ثبت له (للعقل) مساوئ الثيوقراطية التاريخية وحصلت له تحولات اجتماعية تحرك إلى عقلٍ حاكم بالديمقراطية. فحكومته بالديمقراطية بالمرحلة الثانية تتصادم مع حكومته بالثيوقراطية في المرحلة الأولى. ومعنى ذلك، أنه خطّأ نفسه في المرحلة الأولى وحكم بالديمقراطية (بشيء مغاير) في المرحلة السابقة وتحوّل اليوم إلى نظام العولمة أو الكوكبة أو الكوننة. ومعنى ذلك، أن اعتقاده بترجيح الكوكبة أو الكوننة أو العولمة على الديمقراطية تخطئة لنفسه في الحكم السابق وهو (الحكم بالديمقراطية). فالعقل فيه نسبي، بينما العقل المؤسس في الشريعة الإسلامية وفي كل الأديان السماوية عقل مطلق.

ولا شك في أن المصلحة عنصر مشترك لكن المصلحة في النظام التقني الإنساني

مصلحة نسبية، لأن الإنسان لا يتمكن من رؤية كل شيء. كثير من الأمور التي كان يعتقد بها بأنها مضرة تحولت في مرحلة (ما) إلى عناصر نافعة، وكذلك ما يخالفها.

التغييرات الحاصلة على كل المستويات من الطب والإقتصاد والمجتمع وغير ذلك تدل على أن الحركة الإنسانية، وإن كانت مؤسسة على عنصر المصلحة لكنها مصلحة نسبية وليست مصلحة مطلقة.

بينما المصلحة في جانب التشريع الإلهي مصلحة مطلقة.

وهكذا عنصر الخير، فإننا نعتقد بأن كل موجود يتحرك نحو الخير حتى الشيطان (كما مرّ بنا سابقاً) فإنه يتحرك نحو الخيرية، ويعتقد بأنه خير من المقابل بوصفه مخلوقاً من النار والمقابل مخلوق من الطين، ولاشك في أن الخلق من النار أفضل من الخلق من الطين. فرجّح خلافة الشيطان على خلافة الإنسان.

وما ننتهي إليه في نهاية البحث إننا نعتقد، بأن الأصول مشتركة بين الخطاب الإسلامي ومفهومي الديمقراطية والعولمة. ولكن ما يميز أحدهما من الآخر هو (الإطلاقية والنسبية).

فالعقل والمصلحة والخير مطلق في جانب التشريعات السماوية. بينما في جانب التشريعات الإنسانية ومذهب الديمقراطية وفقهها والفكر المعولم عقل نسبي ومصلحة نسبية وخير نسبي.

الخاتمة

نتائج البحث

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

١. لابد من التفكيك بين الخطاب الديني والإسلامي فالخطاب الديني ثابت لا يتغير ويُظهر الواقع أما الخطاب الإسلامي فهو نتاج الفكر الإنساني يخطئ ويصيب، فالتعبد يكون بالخطاب الديني لا بالخطاب الإنساني إلاّ فيما إذا قلّد الإنسان مجتهداً فيجب عليه حينئذ أن يتعبد في دائرة إجتهادات المجتهد.

٢. هناك تقارب بين العولمة المقدّمة من قبل الفكر المعاصر والعولمة التي تقدمها نظرية الإمامية (الشيعة) حول مستقبل الحكومة القادمة التي تذوب فيها كل التمايزات العنصرية والقومية والقبلية وكل الفوارق الطبقية.

٣. انتهينا في بحثنا عن الحريات السياسية إلى أن الحرية السياسية هي: عبارة عن حرية الفرد في المجتمع السياسي اثر انعدام الضغط السياسي في المجتمع بهدف ممارسة حق الحكم الجماهيري والمشاركة السياسية الفعالة في المجتمع.

٤. يمكننا النظر إلى الديمقراطية المعاصرة على أنها منهج حكم يمكّن المجتمع من ضبط السلطة القائمة فيه. ويتيح له إدارة أوجه الإختلاف سلمياً والسيطرة على مصادر العنف وأسباب الصراع المبددة لطاقات المجتمع والمدمرة لانجازاته وتتم هذه السيطرة نتيجة ضمان حق المشاركة السياسية الفعّالة لكل أفراد المجتمع أو الكثرة منه على الأقل في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة.

٥. إن الرؤية الإسلامية تجمع بين الفردية المطلقة والجماعية الوثيقة المتماسكة مع ضمان تمتع كل ذي حق بحقه من دون تعدٍ على حقوق الآخرين، أما

الجماعية فهي في التشريع الإسلامي أوثق منها في الأنظمة وأما تدخل الإمام فهو لضمان تمتع المجموع بحقوقهم.

٦. ليس على القانوني أن يبحث في أساس الدولة وإنما عليه أن يهتم بالدولة بعد أن تكون قد تكوّنت والتعلق بها يجعلنا نقبل الدستور أساساً للنظام القانوني وأن الإخلاص للدولة يجب أن يكون عن رضا مواطنيها ومجتمعها المدني لا عن قهرٍ وإرغام.

٧. القول بنظرية الحكومة العالمية التي يراها الأستاذ بأنها ستكون نظاماً فدرالياً.

٨: تحقيق الإمبراطورية والدولة العالمية وتحويل المؤسسات السياسية الموجودة إلى مؤسسات معولمة لابد من التحرك أولاً لكتابة دستور يتوافق مع جميع الأديان والمذاهب والمدارس الفكرية.

٩. الأصول مشتركة بين الخطاب الإسلامي ومفهومي الديمقراطية والعولمة، ولكن ما يميز أحدهما من الآخر هو (الاطلاقية والنسبية). فالعقل والمصلحة والخير مطلق في جانب التشريعات السماوية بينما في جانب التشريعات الإنسانية ومذهب الديمقراطية وفقهها والفكر المعولم عقل نسبي ومصلحة وخير نسبيان.

مصادر الكتاب

(1) القرآن الكريم.
(٢) نهج البلاغة.

١: أثر قوانين الانتداب البريطاني في إقامة الوطن القومي اليهودي في فلسطين، جامعة بغداد ١٩٧٦
عادل حامد الجادر
٢: أجود التقريرات، تقريرات الميرزا النائيني
العلامة السيد أبو القاسم الخوئي
٣: الأحزاب الإسلامية وخيارات التعددية والديمقراطية، مقال منشور
صاحب الربيعي
٤: إحياء علوم الدين.
الإمام أبو حامد الغزالي
٥: أربع مقالات حول الحرية
آيزايا برلين ، ترجمة محمد علي موحد
٦: استحقاق الديمقراطية وبعض إشكالاتها، مقال منشور
علي محمود العمر
٧: الإسلام ورهانات الديمقراطية
محمد محفوظ
٨: الأصول العامة للفقه المقارن
العلامة السيد محمد تقي الحكيم
٩: أصول الفقه
العلامة الشيخ محمد رضا المظفر

١٠: **أعيان الشيعة، دار التعارف للطبوعات، بيروت ـ لبنان**
العلامة السيد محسن الأمين

١١: **الأم، ط٢، دار الفكر ـ بيروت**
الإمام أبي عبد اللع محمد بن إدريس الشافعي

١٢: **الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي، مطبعة دار الكتاب العربي، ط١، مصر ١٩٥٢**
محمد يوسف موسى

١٣: **الإنتخاب والديمقراطية (دراسة قانونية مقارنة)، منشورات أكاديمية الدراسات العليا، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى**
الدكتور سليمان الغويل

١٤: **انفجار سبتمبر بين العولمة والأمركة، ط١٧، مركز الإهرام للترجمة والنشر، ٢٠٠٢م**
إبراهيم نافع

١٥: **بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، لبنان ـ بيروت**
العلامة محمد باقر المجلسي المجلسي

١٦: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**
القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي الشهير بـ (ابن رشد الحفيد)

١٧: **تحف العقول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة.**
أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني

١٨: **تطور مفهوم حقوق الإنسان، مجلة عالم الفكر م.س.**
الدكتور عثمان خليل عثمان

١٩: **الثقافة العربية في زمن العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١.**
أحمد حجازي

٢٠: **الثقافة العربية في عصر العولمة**
تركي الحمد

٢١: جواهر الكلام.
العلامة الشيخ محمد حسن النجفي
٢٢: جامع السعادات، دار النعمان للطباعة والنشر.
المولى محمد مهدي النراقي
٢٣: الحرية في الدولة الحديثة
لاسكي، هارولد
٢٤: الحرية في القرآن، مجلة الأضواء، العدد الأول، السنة الثانية، ١٥ ربيع الأول ١٣٨١هـ.
العلامة السيد محمد باقر الصدر
٢٥: الديمقراطية ما لها وما عليها
خليل زامل الجليحاوي
٢٦: الديمقراطية وحكم الإسلام فيها
حافظ صالح
٢٧: الديمقراطية ووسائل الاتصال والمشاركة الشعبية.
إسماعيل صبري عبد الله
٢٨: الرسالة السعدية
العلامة أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطر الأسدي المشهور بـ (العلامة الحلي)
٢٩: زبدة التفسير من فتح القدير
محمد سليمان عبد الأشقر
٣٠: السفارات النبوية، مطبعة المجمع العلمي ـ العراق ١٩٨٩.
الدكتور محمود شيت خطاب
٣١: سفينة النجاة، تحقيق: السيد مهدي الرجائي.
السرابي التنكابني

٣٢: السيرة النبوية

أبو عبد الله محمد بن اسحاق المطلبي، وهذبها: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن ايوب

٣٣: شرح إحقاق الحق.

العلامة السيد شهاب الدين المرعشي

٣٤: شرح الأسماء الحسنى.

العلامة الملا هادي السبزواري

٣٥: شرح نهج البلاغة.

العلامة الشيخ محمد عبده

٣٦: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، مجلة القانون والعلوم السياسية، الحلقة الدراسية الثالثة ـ بغداد ـ يناير ١٩٦٩، الهيئة العصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٢.

الدكتور حامد سلطان

٣٧: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، مجلة القانون والعلوم السياسية، الحلقة الدراسية الثالثة، يناير ١٩٦٩.

احمد كمال عبد العزيز

٣٨: صحيح البخاري

أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري

٣٩: صحيح مسلم

أبو الحسين مسلم بن الحجاج

٤٠: صراط الحق في المعارف، مطبعة النعمان ـ النجف الأشرف.

العلامة الشيخ محمد آصف محسني

٤١: العرب في العصور القديمة، بيروت، ١٩٧٩.

الدكتور عبد الوهاب يحيى

٤٢: العلم والديمقراطية والإسلام

همايون كبير

٤٣: العولمة الفكرية والهوية والتاريخ، صحيفة الحياة
الدكتور نبيل ياسين
٤٤: العولمة وأبعادها، رسالة المسلم في حقبة العولمة
خالد أحمد الحربي
٤٥: العولمـة وأخطارهـا، رسـالة المسـلم في حقبـة العولمـة، إعـداد مركـز البحـوث والدراسات، الدوحة ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٣م
محمد العبدة
٤٦: العولمة وبناء المشترك الإنساني، رسالة المسلم في حقبة العولمة
أحمد بوعود
٤٧: العولمة.. والتحليل النقدي، مقال منشور على الموقع الالكتروني للباحث
العلامة الشيخ زكي الميلاد
٤٨: العولمة في ميزان الفكر
عاطف السيد
٤٩: علل الشرائع
الشيخ الصدوق، أبو جعفر بن بابويه القمي
٥٠: عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: الشيخ حسن البرجندي.
علي بن محمد الليثي الواسطي
٥١: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان
الإمام الحافظ شهاب الدين ابن حجر العسقلاني
٥٢: الفصول في الأصول.
العلامة الشيخ محمد حسين الأصفهاني
٥٣: الفكر الإسلامي المعاصر والعولمة، منشورات لسان الصدق، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.
الدكتور سناء كاظم كاطع
٥٤: فيض القدير في شرح الجامع الصغير، مطبعة مصطفى محمد ـ مصر ١٩٤٨.
العلامة محمد عبد الرؤوف المناوي

٥٥: القانون الدولي العام، دار الحكمة للطباعة والنشر ـ بغداد ١٩٩٣.
الدكتور عصام العطية
٥٦: القاموس المحيط.
العلامة الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي
٥٧: قوانين الأصول.
العلامة أبو القاسم القمي
٥٨: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر ـ بيروت.
الزمخشري
٥٩: كشف الخفاء ومزيل الألباس
المحدث الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني
٦٠: كشف الغمة
العلامة أبو الفتح الأربلي
٦١: كيف نتعامل مع ظاهرة العولمة
الدكتور عبد الله حسن رزوق
٦٢: كيف يطور الفكر الإسلامي من رؤيته تجاه العولمة، مقال منشور على الموقع الألكتروني للباحث
العلامة الشيخ زكي الميلاد
٦٣: لسان العرب
العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور
٦٤: مباحث الحكم
الدكتور سلام مدكور
٦٥: محاضرات في تاريخ العرب والإسلام، دار الأندلس ـ بيروت ١٩٨٢.
الدكتور عبد اللطيف الطيباوي

٦٦: مبدأ حق تقرير المصير في القانون الدولي والقضية الفلسطينية، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد ١٩٨٢.
محمد عرب سعيد
٦٧: المجتمع المدني والنضال من أجل الديمقراطية (في كتاب الثورة الديمقراطية: النضال من أجل الحرية والتعددية في العالم النامي)، دار الساقي.
لاري لاموند
٦٨: المحلى، تحقيق: الشيخ الأستاذ أحمد محمد شاكر.
الإمام المحدث أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم
٦٩: مدى استعمال حقوق الزوجية، مطبعة دار الاعتماد، القاهرة ١٩٣٥.
الدكتور سعيد مصطفى
٧٠: مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام
الدكتور صادق حقيقت
٧١: المدخل للفقه الإسلامي
الدكتور سلام مدكور
٧٢: مذاهب القانون، بغداد ـ ١٩٨٦.
الدكتور منذر الشاوي
٧٣: المسلم والعولمة.. فرص ومخاطر، رسالة المسلم في حقبة العولمة
الدكتور شوقي أحمد دينا
٧٤: مسند أحمد
الإمام أحمد بن حنبل
٧٥: مصادر الاستنباط بين الأصوليين والإخباريين، رسالة ماجستير.
الشيخ محمد الغراوي
٧٦: مصادر الحق في الفقه الإسلام، ط٢، مطابع دار الهنا ـ القاهرة
عبد الرزاق أحمد المشهوري
٧٧: المطالب العالية
الإمام الفخر الرازي

٧٨: معاني الأخبار.
الشيخ الصدوق، أبو جعفر بن بابويه القمي
٧٩: مفهوم الحقوق العامة والخاصة وأثر التغيرات الإجتماعية فيه، بحث منشور ضمن بحوث ومناقشات الندوتين اللتين عقدتا في عمان (١٤١٣هـ/١٩٩٢ - ١٩٩٣) والموسومة بـ (الحقوق في الإسلام).
الدكتور عبد السلام العبادي
٨٠: مكاتيب الرسول، مؤسسة دار الحديث الثقافية.
الأحمدي الميانجي
٨١: الملف، العولمة إشكالية الواقع وأسئلة المستقبل، العدد ١١، تشرين الثاني ١٩٩٧.
٨٢: من وحي القرآن
العلامة محمد حسين فضل الله
٨٣: موسوعة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) في الكتاب والسنة والتاريخ، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، إيران ـ قم المقدسة.
محمد الريشهري
٨٤: نحو رؤية لحقبة العولمة، رسالة المسلم في حقبة العولمة
خميس بن راشد العدوي
٨٥: نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية.
الشيخ عبد الحي كتاني
٨٦: نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي.
عبد المقصود شلتوت
٨٧: نظرية التعسف في استعمال الحقوق في الفقه الإسلامي
عيسوي أحمد عيسوي
٨٨: النظرية العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية.
أحمد فهمي أبو سنة
٨٩: النظم السياسية.
الدكتور ثروت بدوي

٩٠: **النظم السياسية**

الدكتور عبد الغني بسيوني

٩١: **النظم السياسية والحرمات العامة.**

أبو اليزيد علي

٩٢: **النظم السياسية والقانون السياسي**

محسن خليل

٩٣: **النهاية في غريب الحديث، مؤسسة اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع ـ قم المقدسة.**

الإمام مجد الدين أبي السعادات بن محمد الجزري ابن الأثير

٩٤: **وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.**

الفقيه الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي

٩٥: **الوطنية في مواجهة العولمة، سلسلة اقرأ (٦٤٧)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م.**

محمد رؤوف حامد

٩٦: **الهداية شرح بداية المبتدئ.**

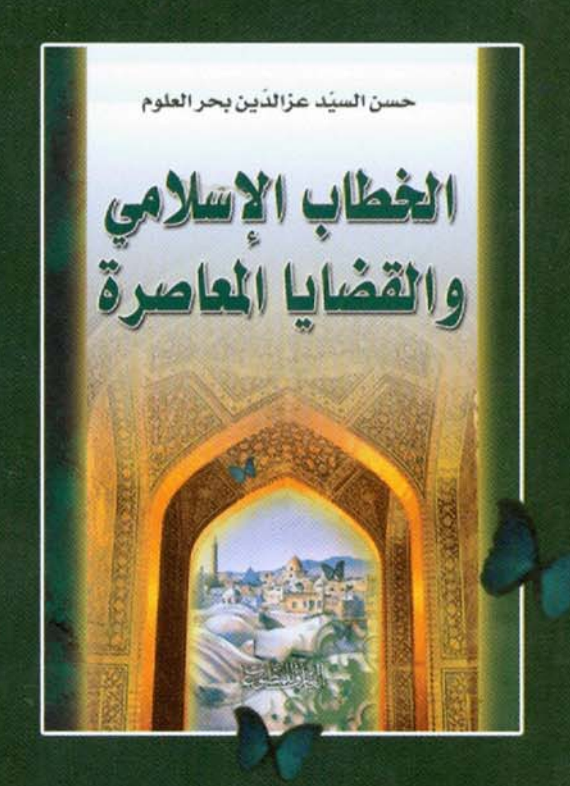
برهان الدين أبي الحسن بن أبي بكر الرشداني المرغيناني

المصادر الأجنبية

1- Paul Hirst & Graham Thompson، Globalization and of the nation state، London، 1995.

2- David Held، Democracy and the Global order from the Modern state to cosmopolitan Governency Washington 1995، P103 .

فهرست الكتاب







E-mail: arefli @ hotmail.com
www.alaref.net

H.Moussa 03/ 335797